مركز دراسات الوحدة العربية

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية

في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر

رشيدة عبة
غنيمة هارون
سيد أحمد طيبي
نادية بويدغاغن
عبد النور بورراش
نعيمة بن صالح

إشراف وتقديم
الشريف زيتوني

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية

في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر

مركز دراسات الوحدة العربية

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية

في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر

رشيـــدة عــبة
غنيــمة هــارون
سيد أحمد طيــبي
نادية بويدغاغن
عبد النور بورراش
نعـيمة بن صالح

إشراف وتقديم

الشريف زيتوني

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر/ رشيدة عبة... [وآخ.]؛ إشراف وتقديم الشريف زيتوني.

٢٣٨ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-775-9

١. الفلسفة العربية. ٢. الفلسفة الإسلامية. ٣. الفلسفة الغربية. ٤. الإبستمولوجيا.

121

العنوان بالإنكليزية

The Epistemology of Human Sciences in the Arab Thought and the Contemporary Western Thought

Edited by El-Sharif Zeitouni

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٧

الإهداء

إلى روح كل من أنار حضارة الإنسان بقلمه

المحتويات

القسم الثاني

رؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر

مقدّمة

حاجـة الوطـن العربـي إلـى العلـوم المختلفـة بصـورة عامّـة، والعلـوم الإنسـانية بصـورة خاصّـة، فـي هـذا العصـر الـذي صـار يعتمـد كلّ الاعتمـاد علـى مـا ينتجـه العقـل الإنسـاني مـن معـارف راقيـة، تفيـد فـي التّحكـم الدّقيـق فـي توجيـه المجتمعـات إلـى مـا يمكـن أن يفيـد الوجـود الإنسـاني واسـتمراره. ويبـدو أن المجتمـع العربـي الـذي سـاهم تاريخيـاً فـي بنـاء صـرح هـذه المعـارف ومـن ثـمّ شـارك فـي بنـاء الحضـارة الإنسـانية، يوجـد الآن فـي وضـع أقـلّ مـا يمكـن أن يقـال عنـه إنـه مضطـرب معرفيـاً مقارنـة بالمجتمعـات الغربيـة المتقدّمـة التـي اسـتفادت - لا محالـة - مـن التـراث العلمـي العربـي بمختلـف مجالاتـه، وهـي الآن، تقـود العالـم الإنسـاني حضاريـاً، بينمـا المجتمـع العربـي الإسـلامي لا يـزال يبحـث عـن ذاتـه فـي ظـل توجّـه عالمـي تسـيطر عليـه قـوّة العلـم والتّكنولوجيـا، ويخلـو مـن أخلاقيـات الاعتـراف بحـق الآخـر فـي الوجـود، الأمـر الـذي يدعـو إلـى حتميـة إعـادة النّظـر فـي تعاملنـا مـع واقعنـا ومشـاكله الثقافيـة، والاجتماعيـة والتاريخيـة، وفـق مناهـج علميـة تسـاعدنا علـى فهـم وتفسـير مكوّنـات حضارتنـا، وأسـباب تقدّمنـا فـي فتـرة مـا مـن الزمـن، وعوامـل جمودنـا العقلـي مـدّة ليسـت بالقصيـرة، الجمـود الـذي لا يـزال يصاحبنـا إلـى الآن، وكأنّـه صـار مكوّنـاً مـن مكوّنـات وجودنـا الحضـاري.

إنّ التّعامـل بعقليـة التّحليـل لتاريخنـا، وحضارتنـا، يسـاعدنا كثيـراً علـى الكشـف عـن مواطـن الخلـل فـي محاولاتنـا فهـم واقعنـا الحاضـر، ومعرفـة سـبب عـدم قدرتنـا علـى بنـاء ثقافـة علميـة تنبـع مـن مكوّنـات ذاتنـا الرّوحيـة والمادّيـة؛ وتفسـير ذلـك، وفهمـه متوقّـف لا محالـة علـى الآليـات التـي تقدّمهـا إلينـا العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة. هـذه العلـوم التـي تبـدو فـي نظـر الكثيريـن منتوجـاً غربيـاً محضـاً، لا يتـلاءم وخلفياتنـا الثقافيـة، وواقعنـا الاجتماعي، وهـذا مـا يشـجعنا علـى:

- النّبـش فـي تاريـخ العلـوم ليتبيّـن لنـا أنّ الإنسـان قـد وضـع القوانيـن التـي تحكـم المجتمـع ثقافيـاً، وسياسـياً، واقتصاديـاً، واجتماعيـاً فـي كلّ الأحقـاب التـي مـرّت بهـا المجتمعـات الإنسـانية علـى اختلافهـا، وهـذا يعنـي أنّ الدراسـات الإنسـانية والاجتماعيـة مهمـا كانـت طبيعتهـا تأمّليـة، علميـة، دينيـة ... صاحبـت حركـة المجتمعـات وتحوّلهـا عبـر التاريـخ.

- ثمّ إنّ القول بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية على واقعنا لفهم تاريخه، وما أنتجه الإنسان في المجتمع العربي، هذه حقيقة لا يمكن نكرانها، غير أنّ هذه العلوم بالرغم من حداثتها في المجتمع الغربي، وبالرغم من تطوّر مناهجها، وتوسّع مجالاتها، فإنّ العلمية فيها لا تزال محلّ نقاش وحوار حادّين، بين منكر لمنطقها العلمي ومن يراها لا تقلّ مكانة عن العلوم الفيزيائية إلى درجة محاولة تطبيق مناهج هذه الأخيرة عليها. وعليه، وإذا كانت، في البيئة التي نشأت فيها على هذه الحالة، فما هو حالها في المجتمع العربي الإسلامي؟ إنّ الإجابة عن هذا السّؤال، قد تدخلنا في نقاش طويل قد يخرجنا عن موضوعنا؛ ولكن بكلمة شاملة، يمكن القول إنّ حالها تدريساً، وإنتاجاً، وتطبيقاً، لا يزال على خطى باقي العلوم الأخرى تقليداً واتّباعاً لحضارة الغرب. وهنا تبرز إشكالية الاستفادة من دورها الحضاري في المجتمع العربي بسبب تبعيتها عقلانية نشأت محكومة بشروط تاريخية، واجتماعية مختلفة حضارياً عن واقعنا الاجتماعي المحكوم بأنساق قيمية لا يمكن استبعادها في التّأسيس لعلوم اجتماعية تراعي الخصوصية الذّاتية التي تتمايز بها المجتمعات الإنسانية.

قد يبدو للبعض أنّ فلسفة العلم بوجه عام، وفلسفة العلوم الإنسانية بوجه خاص، نشأت مرتبطة بالتّطورات العلمية التي حصلت في حضارة الغرب، وهذا يعني أنّ الحضارات الأخرى، لم تعرف مثل هذه الفلسفة، وبالتّالي لم تكن لديها دراسات إنسانية تعنى بالمجتمع في سكونه وحركته، وأحواله الاجتماعية والاقتصادية وآدابه، وفنونه... غير أنّ تأمل التاريخ العلمي الإنساني يبيّن بكل وضوح (في المراحل السّابقة على الحضارة الغربية المعاصرة) أنّ هناك في كل مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني جهوداً علمية لا يمكن الاستهانة بها، أو إهمالها في التّأسيس لمنظومات معرفية تجمع بين المحلّي في خصوصيته التّاريخية والثّقافية، والعالمي في تراكماته المعرفية التي تعدّ قاسماً مشتركاً بين أفراد الإنسانية.

لذا، تأتي هذه المحاولة في رصد بعض الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية، والتي قسمناها إلى بابين: تناولنا في الباب الأوّل الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر العربي؛ وأما الباب الثاني فقد خصّصناه لعرض الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر.

هذه الرّؤى، التي تبدو أنها مختلفة من حيث الأرضيات الفكرية، والتّاريخية، والواقع الاجتماعي الذي نشأت فيه، تشترك لا محالة في تناولها للفرد والمجتمع تناولاً معرفياً غايته الوقوف على العوامل التي تحكم وتوجّه الحياة الاجتماعية في أبعادها المختلفة، ونتيجة لتعدّد موضوعات العلوم الإنسانية وتعقّد طبيعتها تعدّدت المناهج، وتفرّقت بين الوضعي، والتاريخي، والكيفي، والظواهري، والهرمينوطيقي... والتفكيكي، والحفري... إلى المناهج التي تدعو إلى وحدة المنهج بين العلوم الطّبيعية والاجتماعية والإنسانية. نجد ذلك مثلاً عند: عالم الاجتماع الأمريكي المعاصر

إيمانويل فالرشتاين[1] وكارل بوبر... وفي الواقع أنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية في حضارة الغرب، بالرّغم من الأزمات التي مرّت وتمرّ بها، ما انفكّت تراجع نفسها وفق التّطورات المعرفية التي حصلت - وتحصل - في المجتمع الغربي، بينما في مجتمعنا العربي لا تزال تعاني نقصاً فظيعاً، ويمكن الاستدلال على ذلك بما جاء في التقرير العالمي حول العلوم الاجتماعية لسنة ٢٠١٠، والذي لخّصه لنا رشيد جرموني[2] بما يلي: «أما الأقطار العربية، فهي الأخرى ما تزال تعاني نقصاً حادّاً في مخرجاتها التّعليمية، وبشكل خاص في العلوم الاجتماعية، وهو ما ينعكس على دورها في مواجهة الإشكالات المجتمعية المتوالدة والمتكاثرة، وأيضاً في إحداث تغييرات اجتماعية معينة»، وهذه حقيقة يدعّمها واقعنا التّعليمي والبحثي، إذ الأولوية تعطى دائماً للعلوم المادّية اعتقاداً منا بأنها تخرجنا ممّا نحن فيه من تأخّر حضاري، وهي - في نظرنا - مغالطة خطيرة، تداعياتها غير محسوبة العواقب على مجتمعنا العربي.

لذا، فإنّ التّفكير في إقامة علوم إنسانية واجتماعية في المجتمع العربي، تعنى بمشاكله المتعدّدة، تستدعي إعادة الاعتبار لها من حيث هي علوم ضرورية في تناول القضايا المرتبطة بالإنسان؛ الإنسان كمبدع ومبتكر للمعرفة بمختلف فروعها الطّبيعية والبيولوجية والإنسانية في رؤية متكاملة من دون تفريط في أحد جوانبها، وهذا لتدارك المثالب التي وقعت فيها حضارة الغرب حينما ركّزت على ما هو طبيعي، ما أدّى ببعض رواد العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى اتّخاذ العلوم الطّبيعة نموذجاً للعلوم الإنسانية، فوحّدوا بين الإنساني والطّبيعي من دون مراعاة مكوّنات الإنسان العقلية والنّفسية، والتّاريخية، وهي جوانب أساسية في دراسة الفرد والمجتمع.

أخذ الموروث التّاريخي للمجتمع العربي الإسلامي بكلّ مضامينه الثقافية، ومنتجاته العلمية، وخاصة في ما تعلّق منها بالدّراسات الإنسانية التي تهتمّ بقضايا المجتمع العربي، لما لها من صلة بالمحلّي أولاً، وبالعالمي ثانياً، بشيء من الاهتمام الجاد قصد تحيينه، أو تجديده، أو تعديله، وهذا يفيد - في رأينا - في استئناف الإبداع الحضاري الذي يرتكز على القدرات الذاتية التي تفتح لنا باب المساهمة في المسار الحضاري العالمي. غير أنّ هذه الرؤية المرتبطة بالموروث التاريخي، وبالتراكم المعرفي الذي تكتنزه الحضارة العربية الإسلامية، ليس المقصود بها نبذ كلّ ما هو دخيل عليها، أو رفض التّفاعل مع الحضارة الغربية التي بلغت أوج تطوّرها العلمي، لأنّ ذلك يؤدّي إلى الانغلاق الذي لا يجدي نفعاً. كما أنّ الانفتاح على الغرب قد يؤدّي إلى الاغتراب، والتّبعية، وبجملة واحدة إلى نفي الذات. فالتّفاعل الإيجابي مع الحضارة الغربية في ما أنتجه علماؤها في الميادين المختلفة أمرٌ تفرضه ضرورة التّقدم الحضاري للمجتمع العربي. ولا نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ هذه المحاولة قد قام بها الكثير من مُفكرينا، سواءٌ في العصر الوسيط للحضارة العربية الإسلامية،

---

(١) انظر مراجعة سلمان بونعمان، لكتاب: إيمانويل والترستاين، «علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومراجعة، كبير علماء الاجتماع يراجع فكر الرواد،» ترجمة محمود الذوادي، مجلة إضافات، العدد ١٦ (خريف ٢٠١١)، ص ١٨٥.

(٢) رشيد جرموني، «التقرير العالمي حول العلوم الاجتماعية لسنة ٢٠١٠: تقاسم المعرفة،» مجلة إضافات، العدد ١٦ (خريف ٢٠١١)، ص ١٤٥.

أو في العصر الحاضر. ولا يغرب عن أحد كيف تعاملت الحضارة العربية الإسلامية مع الحضارات الأخرى، كالحضارة الإغريقية وغيرها، فاجتمع العامل الذّاتي الدّاخلي والعامل الخارجي، فكانت الحضارة العربية الإسلامية بعلومها، وفلسفاتها، وآدابها، وفنونها، بل وبعقلانيتها التّنويرية التي أثّرت في عقلانية حضارة الغرب وحداثته.

وإذا تساءلنا عن موقع إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية في التّراث العلمي الضّخم في الوطن العربي، فإنّنا لا نستطيع أن نتجاهل جهود فلاسفة أعملوا عقلهم في الحياة الاجتماعية والسّياسية، والاقتصادية والأخلاقية... بهدف بناء نظرية اجتماعية لها خصوصيتها النّابعة من الفضاء الثقافي، والوعاء التّاريخي الاجتماعي العربي الإسلامي.

وبنظرة استقرائية للتاريخ العلمي العربي الإسلامي، وبخاصّة في ما تعلّق منه بمنطق العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإنّ أعمال عبد الرحمن بن خلدون تسمح لنا أن نميّز بين مرحلتين: المرحلة الأولى السّابقة على عصره، وهي مرحلة كان فيها الاهتمام بالدراسات الإنسانية يتلاءم ومقولات فلسفة ذلك العصر، وبالتالي من الصّعب الحديث عن علوم إنسانية واجتماعية، لأنّ البحث في المسائل ذات الصّلة بالمجتمع في أبعاده السّياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية كان بحثاً فلسفياً توجّهه إرادة الإصلاح والمنفعة. غير أنّ ذلك لا يمنع من أن تكون تلك الأبعاد في وقتنا موضع اهتمام من طرف المنشغلين بالبحث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي، لما يقدّمه البحث التاريخي من معطيات تفيد في فهم حاضر أيّ أمّة من الأمم.

وأمّا المرحلة الثانية، فهي مرحلة ابن خلدون الفاصلة في الدّراسات الاجتماعية؛ نلتمس شيئاً جديداً يختلف عن تلك الدّراسات الفلسفية البعيدة من روح البحث العلمي. فبالرّغم من أنّ ابن خلدون جاء في عصر مضطرب ومفكّك، إلا أنّه استطاع أن يؤسّس علمَي التاريخ والعمران البشري، مستخدماً في ذلك أدوات البحث العلمي، فضلاً عن النّقد الإبستيمولوجي للدّراسات الاجتماعية السّابقة على عصره، الأمر الذي جعل الكثير من علماء الغرب الذين اطّلعوا على المقدّمة ودرسوها دراسة موضوعية، يعدّونه عالماً في الدّراسات الإنسانية. غير أن هذا الرّأي وجد من يخالفه، ويقول بلاعلمية ابن خلدون، إنّه، طه حسين في كتابه الموسوم: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد؛ وهو الكتاب الذي اتخذناه موضوعاً لدراسة نقدية، جاءت مفصلة في الفصل الأول من القسم الأول: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية في منظور طه حسين؛ وانتهينا فيها إلى توكيد علمية ابن خلدون، واعتباره مؤسّساً لفلسفة العلوم الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي في عصره. فهل بالإمكان اتّخاذ هذه الفلسفة كأرضية لاستئناف الإبداع الحضاري في مجال الدّراسات الإنسانية والاجتماعية؟

في الواقع، هناك محاولات علمية كثيرة في الدّراسات الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي الحديث والمعاصر، تعمل على إنتاج علوم إنسانية واجتماعية تعنى بدراسة مشكلات المجتمع

العربي[٣]. وما لفت انتباهنا في موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية هو تلك المحاولات التي قام بها مجموعة من مفكّرينا تتعلّق بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية على التّراث العربي الإسلامي، ومن بين هؤلاء: محمد عابد الجابري وسالم يفوت، وغيرهما[٤]. أما عن محمد عابد الجابري الذي خصّصنا له الفصل الثاني من القسم الأوّل: الموقف الإبستيمولوجي من التراث، الجابري نموذجاً؛ فقد حاولنا أن نبيّن من خلاله كيف عمل الجابري على توظيف مختلف المفاهيم والمناهج الفلسفية العلمية الغربية المعاصرة، منها مفهوم الإبستيمولوجيا، لحلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة، إذ طبّق هذا المفهوم على موضوع من موضوعات العلوم الإنسانية وهو التّراث العربي الإسلامي باعتباره يشكّل هويّة وخصوصية المجتمعات العربية عامّة، والمجتمع المغربي بخاصّة. وهذا ما جعله يوظّف مفهوم الإبستيمولوجيا في تحليله النّقدي للتراث العربي الإسلامي بمكوّناته المعرفية والسّياسية والأخلاقية، محاولاً تبيئة هذا المفهوم وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية، ووفق الظّروف التّاريخية والثّقافية للمجتمع العربي الإسلامي.

أمّا سالم يفوت الذي عرضنا موقفه في الفصل الثالث من القسم الأوّل: إبستيمولوجية العلوم الإنسانية عند سالم يفوت؛ فإنّه حاول تشكيل أسلوب جديد، يتمثّل بـ «الأسلوب المنظومي البنيوي» لتناول التّراث العلمي والمعرفي الإسلامي، وقد عمل على نقد المناهج المضلّلة في قراءة التاريخ العلمي العربي، مطبّقاً مناهج علمية معاصرة في العلوم الإنسانية، كمنهج التّحليل النفسي الفرويدي، والمنهج البنيوي... وهذا لدراسة التّراث بمنهج تحليلي نقدي، ضمن ما اصطلح عليه، بـــــ «سوسيولوجيا العلم».

أمّا القسم الثاني من هذا الكتاب، فقد خصّصناه لعرض بعض الرّؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر، وقد ركّزنا فيه على ثلاثة رواد بارزين في هذا المجال: كارل بوبر وغادامير، وبول ريكور. أما كارل بوبر، مؤسّس العقلانية النّقدية، الذي أحدث بها ثورة في مختلف المجالات العلمية بصورة عامّة، وفي العلوم الإنسانية على وجه الخصوص، فقد كان ناقداً للعلوم الاجتماعية السّابقة عنه، والمعاصرة له، وبخاصّة في مسألة المنهج العلمي الذي ينبغي اتّباعه في تقصّي الحقائق الاجتماعية، وهو المنهج الفرضي الاستنتاجي، الذي يراه واحداً يمكن أن يطبّق في العلوم الطّبيعية والاجتماعية على حدّ سواء، ذلك ما حاولنا توضيحه في الفصل الأوّل من القسم الثاني: كارل بوبر والعلوم الإنسانية، بين الوحدة والتّعددية المنهجية؛ وأما الفصل الثاني منه، فقد خصّصناه لعرض: موقف غادامير في العلوم الإنسانية؛ وهي رؤية تنقلنا إلى مستوى آخر من التّحليل في العلوم الإنسانية، إنّه لا يريد أن يناقش مشكلة الاختلاف بين العلوم الطّبيعية والإنسانية، لأنّها ليست مشكلة أصلاً، فهما يختلفان بالطّبيعة. كما أنّه يرفض فكرة المنهج في العلوم الإنسانية

(٣) الحديث يطول حول الدّراسات الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي الإسلامي، والمجال لا يتّسع هنا، لكي نعرض بالتحليل والنقد للمنتوج العربي الإسلامي في هذه الدّراسات، وسنكتفي فقط بما رأيناه مناسباً لمحاولتنا.

(٤) عملنا على منتوج هذين الفكرين كنموذجين لا غير.

فمنطـق هـذه الأخيـرة هـو دومـاً فلسـفة فـي الفكـر. وعليـه، فتأويـل الخطـاب هـو الطّريـق المـؤدّي إلـى فهـم الظّواهـر الإنسـانية، وتأويليـة غادامير تتّخـذ مـن التّشـارك والحـوار سبيـلاً لفهـم الظّاهـرة الإنسـانية. وأمـا بـول ريكـور، فإنّنـا آثرنـا أن نترجـم لـه نصاً موسـوماً بــ: التّحليـل النّفسـي فـي مواجهـة الإبسـتيمولوجيا؛ الـذي يبـدو مـن وجهـة نظرنـا أنّـه مـن النّصـوص المفتاحيـة فـي إبسـتيمولوجا العلـوم الإنسـانية التـي تولـي أهمّيـة بالغـة لمكانـة التّحليـل النّفسـي مـن وجهـة نظـر إبسـتيمولوجية، وهـو مـا سـمح باسـتيعاب أفـكار التّحليـل النّفسـي مـن مواقـع فلسـفية، وهـذا يشـكّل ظاهـرة نـادرة مـن أدبيـات البحـث.

تلـك هـي بعـض الـرّؤى فـي فلسـفة العلـوم الإنسـانية مـن الفكـر العربـي الإسـلامي، والفكـر الغربـي المعاصـر، أردنـا بالرّغـم مـن اختلافهـا، أن نضعهـا فـي كتـاب واحـد، رغبـة منـا فـي تقريبهـا مـن القـرّاء والباحثيـن ليتسـنّى لهـم سـهولة المقاربـة بينهـا، مـن جهـة، والاطّـلاع علـى مواقـف تبـدو أنّهـا أكثـر ارتباطـاً بالواقـع الثقافـي الاجتماعـي العربـي الإسـلامي ويتمثّـل ذلـك خاصّـة بفلسـفة ابـن خلـدون الاجتماعيـة، وأخـرى تبـدو أنّهـا محاولـة لتطبيـق فلسـفة العلـوم الإنسـانية الغربيـة علـى الواقـع العربـي لمـا لهـذه الفلسـفة مـن فعّاليـة للكشـف عـن التّـراث العربـي الإسـلامي، وإعـادة تجديـده، وتحيينـه ليواكـب التّطـور الحضـاري المعاصـر، وهـي مهمّـة، تبـدو واجبـة علـى الباحثيـن فـي مجـال الدّراسـات الإنسـانية العربيـة المعاصـرة، مـن جهـة أخـرى. وهـذا، مـا جعلنـا، نعـرض بعـض الـرؤى فـي العلـوم الإنسـانية فـي الفكـر الغربـي المعاصـر، مـن خـلال ثلاثـة إبسـتيمولوجيين كبـار فـي مجـال فلسـفة العلـوم الإنسـانية، اختلفـت مواقفهـم حـول الطّـرق المؤدّيـة إلـى الحقيقـة فـي العلـوم الإنسـانية، لعلّهـا تكـون سـنداً مسـاعداً فـي اسـتيعاب مشـكلة العلـوم الإنسـانية التـي سـتظلّ موضـع اختـلاف فـي الـرّؤى، لأنّهـا بالنسـبة إلينـا، بالرّغـم مـن طبيعتهـا المعقّـدة موضوعـاً، وتعـدّد مناهجهـا، فإنّهـا فـي الوطـن العربـي الإسـلامي سـتظلّ تعانـي مـدى عـدم ارتباطهـا بمـا هـو تاريخـي ثقافـي اجتماعـي محلّـي، وتصادمهـا مـع مـا هـو كونـي، ويبقـى الأمـل فـي التّأسـيس لفلسـفة العلـوم الإنسـانية فـي الوطـن العربـي الإسـلامي علـى أسـاس اعتبـار الـذّات والآخـر فـي تفاعلهمـا الخـلّاق قائمـاً.

القسم الأول

رؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر العربي

الفصل الأوّل

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية في منظور طه حسين

سيد أحمد طيبي

تمهيد

يظهر جليّاً لمن يدرس عميد الأدب العربي طه حسين (ت ١٩٧٤)، ويحاول الإحاطة بما كُتب عنه، أنّه يتبوأ مركز الصّدارة في القرن العشرين، إذ يعدّ أكبر مفكّر في تاريخ النّهضة العربية المعاصرة، ولهذا حظي بقدر هائل من الدّراسات المختلفة. ولعلّ هذا الاهتمام مرجعه تعدّد جوانب فكره، إذ بحث في شتى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية بدءاً من الأدب بشعره ونثره، إلى الفلسفة والدّين والتاريخ إلى علم الاجتماع والسّياسة وغير ذلك، وهو الأمر الذي جعل من شخصيته - حتى يومنا هذا - مبعث سجال فكري في السّاحة الثّقافية والفكرية العربية، أثار الكثير من الباحثين والدّارسين، بين من يصفه بأنّه مفكّر عقلاني حداثي ومستنير ومدافع عن منهجية النّقد كأولوية أمام تحدّيات العقل العربي، وبين من يتهجّم عليه بسبب قصور منهجه الفكري وخوضه في المقدس الدّيني وشكّه في كثير من ثوابته وانبهاره بالمنجز الحضاري الأوروبي واعتباره المدخل الوحيد للعقلانية والتّقدم.

هذا، وقد صدر عنه في سياق رسالة الدكتوراه التي قدّمها في جامعة السّوربون عام ١٩١٧، ونال بها درجة الدكتوراه من جامعة باريس بعنوان: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية؛ باللغة الفرنسية ونقلها إلى العربية محمد عبد الله عنان، حيث يعتبر أوّل بحث علمي منظّم كتب عن صاحب المقدمة وتناول شرح نظرياته في التاريخ والاجتماع.

وقد أحدث كتابه هذا جدالاً حاداً بسبب ما اعتبره الكثير من الباحثين تشكيكاً في علم ابن خلدون وقيمته وأمانته وولائه القومي. ونحن في هذه الدّراسة، نهدف إلى توضيح موقف طه حسين

مـن ابـن خلـدون وحقيقـة الاتّهامـات التـي وجّههـا إليـه، وبخاصـة فـي مـا يتعلّـق بمسـألة فهمـه للتاريـخ وللمجتمـع، ثـمّ مناقشـتها بالبرهـان، لنصـل فـي الأخيـر إلـى إثبـات فلسـفة العلـوم الإنسـانية عنـد ابـن خلـدون.

لهـذا سـيكون علينـا أن نطـرح الإشـكالية التاليـة: هـل مـا صـدر عـن طـه حسـين مـن دراسـة نقديـة وتحليليـة لفلسـفة ابـن خلـدون الاجتماعيـة تتّسـم بالموضوعيـة والدّقـة والإنصـاف، قدّمـت فكـره بطريقـة صحيحـة، وبأسـلوب يقربهـا للأذهـان الحديثـة، أم أنّهـا بحـث لا يخلـو مـن تشـويه متعمـد لحيـاة ابـن خلـدون وتحامـل شـديد ضـد فتوحاتـه العلميـة والمنهجيـة، ولا سـيَّما فـي التاريـخ والاجتمـاع، وذلـك بتأثيـر مـن الأوسـاط الفكريـة الاستشـراقية فـي فرنسـا؟

ولقـد التمسـنا خطّـة نحـاول مـن خلالهـا أن نغطّـي جوانـب هـذا الإشـكال، حيـث نتنـاول أولاً المخطّـط العـام لرسـالة طـه حسـين حـول فلسـفة ابـن خلـدون الاجتماعيـة، ومـا خلّفتـه مـن ردود مؤيّـدة أو معارضـة، ونتطـرّق ثانيـاً إلـى منزلـة ابـن خلـدون وسـبقه إلـى تأسـيس فلسـفة رائـدة ومميـزة للعلـوم الإنسـانية.

يلاحـظ قـارئ رسـالة طـه حسـين حـول فلسـفة العلـوم الاجتماعيـة عنـد ابـن خلـدون، الإصـرار والتّحـدي فـي بسـط قناعتـه الفكريـة والمنهجيـة فـي دراسـة هـذا الموضـوع. ولقـد بـدا لنـا ذلـك فـي المخطّـط العـام لهـذه الرسـالة، الـذي وإن أبـان فيـه مـدى إعجابـه بصاحـب المقدمـة ووصفـه بالعبقريـة والحـس العملـي والـرّوح النقديـة الجريئـة، إلا أنـه يقـرّ بأنـه لـم يتمكّـن حسـبه مـن اسـتخلاص فلسـفة جديـدة موضوعهـا المجتمـع وتاريخـه. لهـذا، يجـدر بنـا - ونحـن فـي سـياق هـذا البحـث - أن نلتفـت إلـى أهـمّ الملاحظـات التـي أبداهـا طـه حسـين فـي الموضوعـات التـي تطـرّق إليهـا ابـن خلـدون، والتـي لـم تسـلم مـن الطّعـن والتّشـكيك والتّجنـي بعيـداً مـن الدّقـة العلميـة التـي أعلـن عميـد الأدب العربـي فـي مقدّمـة الرّسـالة أنّهـا غرضـه الأول، حيـث يقـول: «أمّـا أنـا، فسأُعنى بـأن أقـدّم للقـارئ فلسـفة ابـن خلـدون بطريقـة صحيحـة جهـد الاسـتطاعة وبأسـلوب يقربهـا للأذهـان الحديثـة التـي لـم تعتـد كثيـراً درس الفلسـفة الإسـلامية»[١].

ولا شـك فـي أنّ هـذه الرّسـالة لا يمكنهـا أن تنهـض حقـاً بمهمّـة التحليـل والنقـد، إلّا إذا وضعـت موضـع اختبـار، وهـو مـا سـنحاول القيـام بـه فـي الصّفحـات اللاحقـة.

أولاً، يُكثـر طـه حسـين مـن الطعـن فـي سـيرة ابـن خلـدون وصفاتـه وأخلاقـه، فيقـع فـي الفصـل الأول فـي أغاليـط عديـدة، منهـا شـكّه فـي نسـبه، بـل وزعمـه فـوق ذلـك أنّـه هـو نفسـه مـن أقـرّ بذلـك، بـل وصـل بـه الأمـر إلـى حـد اتّهـام أسـرة ابـن خلـدون العريقـة بأنّهـا كانـت دائمـاً تطمـح إلـى السّـلطة والجـاه، وهـو مـا يعنـي أنّ للوراثـة دوراً فـي المعـارك السّياسـية التـي خـاض ابـن خلـدون غمارهـا[٢].

(١) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، نقلها إلى العربية محمد عبد الله عنان (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦)، ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

كما يعلن طه حسين أنّ ابن خلدون هو أوّل من خصّ حياته بكتاب كامل وأنّ نفسه مفعمة بشهوة الدّس والتّسلط والخيانة، بل أكثر من ذلك، يذكر المؤلف أنّه لم يذكر التاريخ الإسلامي قط كاتباً أشدّ إكباراً لنفسه وأوفر شعوراً بقيمته، بالدّين والأخلاق في سبيل أطماعه الضّخمة، فكانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرّتها الأخلاق أم لا، ليخلص من ذلك إلى تبني رأي فريرو (Ferrero) من أنّ ابن خلدون يشبه مكيافيلي صاحب كتاب الأمير[٣].

على هذا المنوال نفسه، يرى طه حسين أنّ ابن خلدون يصرّ دائماً على أن يتّخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرّسوخ في العلم والعرفان، وأيضاً يشكّ في أنّه درس بعمق كتاب مختصر ابن الحاجب وحتى كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، حيث يقرّ أنه يستحيل أن يكون ابن خلدون قد حصل على نسخة منه. ولهذا، فإنّ هذا الأخير حسب ما يراه طه حسين، شديد الحب لنفسه لم يعرف وطناً ولا أسرة، وهو الأمر الذي جعله لا يعبأ بأسرته ولم يُقدّر لهم كبير حساب في حياته، والدّليل على ذلك أنّه لم يبالِ بموت زوجته وأولاده وقد غرقوا لدى قدومهم إلى مصر للانضمام إليه، وهنا يتهمه صراحة أنّه ليس صادق التقوى وراسخ الدين[٤].

فكيف يكون مسلماً تقياً، وهو الذي لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرّمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السّلطة[٥]؟

على أنّه يظهر بعد هذا موقفاً ينطوي على رؤية عنصرية واستعلائية، بعيدة من ما يدّعيه أنّه بحث موضوعي في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، يتعلّق الأمر بأنّ صاحب المقدمة لم يؤدِّ دوراً سياسياً في بلاط مصر، لأنّه لا يستطيع ذلك بعد قضائه أعواماً طويلة في أفريقية قام خلالها بمهام سياسية في دول نصف متحضرة، ولكنه في القاهرة ألفى عالماً جديداً لأن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ إلى الدهاء والعنف مثل القبائل البربرية، بل كانا يقومان على دعائم متينة، ولهما قواعد وقوانين يسيران، طبقاً لها، بطريقة منظّمة وموحّدة[٦].

ثانياً، وعلى الرغم من أنه يناقض نفسه حينما يقول إنّ ابن خلدون قدّم معلومات مهمّة عن العلائق السّياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية، وقد نجح هو في توطيد هذه العلائق بنصائح كان يسديها إلى سلطان مصر من جهة، ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى[٧].

ويعتبر طه حسين المقدّمة التي ألّفها ابن خلدون في سياق كتابه العبر أنّها تمثل القسم الفلسفي الهام الذي يعتني بالتاريخ والاجتماع، على الرّغم من أنّ أسلوبه كمعاصريه، أسلوب مضمحل

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

جداً «تكثر فيه العبارات المسجعة، والاستعارات والمقارنات التي يكثر فيها التكلف والإغلاط في استعمال الكلمات، والخلط بين صحيح الألفاظ وعاميِّها، بل توجد فيه أغلاط نحوية، لم يكن لديه من قوّة التغيير ما يتّفق وقوة التفكير»(٨).

أمّا عن المقدّمة ومنهج صاحبها الفكري، فإنّ طه حسين يقدّم فهمه للتّاريخ ويعرض قوانين العلم المستقل الذي استنبطه، وهو علم العمران، ذلك أنّه رأى أنّ الظّواهر التي تتفاعل تفاعلاً مفرداً هي نفس حياة المجتمع، ولاح له أنّها ليست ظواهر وقتية، خاصّة بالبيئة أو العصر الذي تبدو فيه، وأنّها ليست ثمرة تقلّبات المصادفة، فانتهى به الأمر إلى ضرورة إعادة النّظر في طريقة دراسة التّاريخ وكتابته، تمكّنه من استخراج قوانين ثابتة يندرج فيها الاجتماع البشري الذي لم يكن بحسب طه مذهباً فلسفياً يتبنّاه ابن خلدون، بل كان شيئاً يشبه العقيدة الدّينية، ولهذا، فإنّ حسن فهم التاريخ يقتضي وضع طريقة واضحة وعرض القوانين التي تعمل طبقها النظم الاجتماعية(٩).

في هذا السّياق، يقارن طه حسين بين معنى التاريخ عند المؤرّخين الحديثين ومعناه عند ابن خلدون، فالمؤرخون الغربيون يبحثون كيفية إخضاع الوثائق إلى التّحليل والنّقد الخارجي والباطني، وهذه الآثار هي التي يجب أن تكون موضوع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التي تشير إليها، كلّ ذلك للتّأمل أو استخراج قوانين عامة تطبّق على سير الحوادث في الزمن أو الحياة الاجتماعية(١٠)، بينما يسعى ابن خلدون، إلى وضع علم إضافي جديد يكاد يكون مستقلاً وموضوعه العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولهذا فهو بحسب ما يشير إليه طه حسين لا يلتفت إلى النّاحية التقنية في عملية تحقيق التأريخ وتأدية الأخبار، وإنما بغيته البحث عن حقيقة التاريخ القائمة على معيار صحيح يتقدّم كلّ ما عداه من الاعتبارات.

ولهذا يصل طه حسين إلى أن تصوّر المؤرخين الغربيين يعطي للتاريخ معنى دقيقاً يصلح لأن يكون علماً وصفياً بينما المعنى الذي يقدّمه ابن خلدون مجرّداً كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية(١١).

وهنا، يزعم طه حسين أنّ هذا العلم الذي يسعى ابن خلدون إلى إنشائه ليس بعلم الاجتماع كما ذهب إلى ذلك «جمبلوفتش» و«فريبو»، وهو ليس أيضاً بالتّاريخ، ذلك أنّ عباراته التالية: «واعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصّنعة، غريب النّزعة غزير الفائدة»(١٢). يدلّ حسب طه، على أنّ صاحب المقدمة أراد أن ينشئ للتّاريخ علماً بنفس منهج الفقهاء وعلماء أصول الفقه، وهنا يرى أن تشولتش قد أخطأ حين اعتقد أنّ ابن خلدون أراد أن يجعل من التّاريخ علماً وأنه انخدع بعبارة

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٧ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٩)، ص ٩.

وردت في المقدمة يسمي فيها ابن خلدون التاريخ علماً، لأنّ العرب حسبه يطلقون لفظ العلم على كل ما يمكن حفظه بالدّراسة، فالأدب علم، وسنّة النبي علم، والقصة المجرّدة علم، وإن لم يكن لها صفة علمية، ولهذا لم يفكّر ابن خلدون حسبه مطلقاً في أن يجعل من التّاريخ علماً بمعنى الكلمة، والدّليل على ذلك أنه لم يدرج في ترتيبه للعلوم «التاريخ» من بين العلوم الفلسفية، بل إنه لم يذكره من بين العلوم على الإطلاق(١٣). ولهذا فإنّ مؤلفه التاريخي لم يحقّق الغاية العلمية التي نسبت إليه، بل نراه قد ارتكب أغلاطاً كبيرة وردت في المقدمة، على الرّغم مما يبدو لنا أنّه نظر إلى التاريخ من حيث هو كلّ لا يتجزأ، وتخيّل طريقة لتمحيص الوقائع التي تكونه وابتداع أيضاً علماً إضافياً يساعد على فهمه، ويندر جداً أن تجد في العالم الإسلامي مؤرّخين يتأمّلون أحياناً في الوقائع التاريخية ثم لا يفوتهم أبسط ضروب النّقد وأسهلها(١٤).

لهذا، يذهب طه حسين إلى أنّ ابن خلدون حدّد طريقة تجنّب المؤرّخين الوقوع في الأغلاط التي ترجع إلى أمور ثلاثة: أولها تشيّع المؤلّفين وهي نفسية محضة، ثم تصديق المؤرّخين لما يرويه الناقلون، وهو ما يضطره إلى قبول كلّ ما يروى عنه دون فحص. ولاجتناب ذلك يلزم التّمحيص وهو ما يعرف بطريقة «التّجريح والتّعديل»، أمّا المنشأ الثالث للخطأ فهو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، وهنا على المؤرخ أن يعلّق أهمّية عظمى لإدراك هذا المبدأ الذي يسمح بالتّحقق من أنّ واقعة ما تتّفق مع طبائع العمران، وهنا أيضاً على المؤرخ الإلمام بجملة من القوانين إذا ما أراد كتابة التاريخ، وهي:

١ - قانون العلّية (ربط السبب بالمسبب).

٢ - قانون التشابه.

٣ - قانون التباين(١٥).

وينتهي طه حسين في سياق عرضه للمنهج الخلدوني إلى أنّ القيمة الأساسية التي نستخلصها من هذا المنهج، هي أنّ المسألة الأساسية في التّاريخ قد فاتته، فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها، مع أنّ ذلك أوّل ما يجب على المؤرّخ. ولا يهتمّ بالشكل الذي يجب أن يعرض به المؤرّخ بعد استيفائها مع ما لذلك من كبير أهمية، بل هو يحاول أن يتأمّل الوقائع المستكشفة في نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشري. لهذا، فإنّ طه حسين يرى أنّ طريقة هذا الأخير التاريخية خاطئة من أساسها، لأنّه يرى أنّ التاريخ بحث اجتماعي وتستوجب كتابته وفهمه معرفة المجتمع البشري، ولكنه لا يدري كيف يدرس المجتمع البشري، أبالتاريخ أم بالاستعانة بعلم آخر؟ ولعلّ ابن خلدون يفضّل الطّريقة الأولى، ولهذا فهو لم يفلح في تقرير طريقة تاريخية ثابتة(١٦).

---

(١٣) حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، ص ٤٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

ولهـذا، حـاول ابـن خلـدون فـي نظـر طـه حسـين شـرح التّاريـخ وتأمّـل الحضـارة ودراسـة قوانيـن التّقـدم الإنسـاني وذلـك عبـر التاريـخ الإسـلامي، ومـع ذلـك ينفـي عنـه أنّـه عالـم اجتمـاع رغـم أنّـه يصـف المقدمـة بأنهـا تمثـل «الفلسـفة الاجتماعيـة»[١٧].

ثالثـاً، تسـتوقفنا أيضـاً فـي هـذا العـرض نقطـة جديـرة بالاهتمـام، وهـي أنّ طـه حسـين يرفـض أن يكـون ابـن خلـدون هـو مـن تطـرّق إلـى المباحـث الاجتماعيـة لأوّل مـرّة، لأنّ هنـاك مفكريـن آخريـن مـن قدمـاء المصرييـن أو الأشـوريين أو الفارسـيين، قـد تناولـوا هـذه المسـائل، بـل حتّـى اليونـان لهـم نصيـب مـن هـذا الـدّور، لأنّ العـرب لـم يترجمـوا مـن الفلسـفة اليونانيـة سـوى مباحـث مـا وراء الطّبيعـة والمنطـق والعـدد والهندسـة والطّبيعـة وقليـلاً مـن الأخـلاق، وبقـي قسـم الفلسـفة اليونانيـة الـذي يقـارب عمـل ابـن خلـدون مجهـولاً[١٨].

والمهـمّ فـي كلّ هـذا، أنّ طـه حسـين يقـرّ بفضـل ابـن خلـدون الأوّل، باتّخـاذه المجتمـع موضوعـاً لعلـم مسـتقلّ، بيـد أنّـه لا يشـير فـي المقدّمـة إلّا إلـى شـكل اجتماعـي واحـد وهـو الدّولـة المنظّمـة، وهـو «يجتهـد فـي أن يـدرس أطوارهـا ومنشـأها وكيفيـة تقدّمهـا وانحطاطهـا، ولكنـه لـم يلاحـظ أهمّيـة أيّ شـكل اجتماعـي آخـر، مـن ذلـك؛ الجماعـات الرّوحيـة الصّوفيـة الذين توصّلـوا إلـى أن يغيّروا فكـرة العبادة عند سـواء المسـلمين وعلمـاء الديـن، ولعـلّ مـن أهـمّ أغلاط ابـن خلـدون التاريخيـة أنّه أغفـى تمام الإغفـاء عـن العمل الحاسـم لهذه الجماعـات، ولـم يشـعر بتأثيرهـا فـي التّاريـخ السّياسـي الـذي اتّخـذه موضوعـاً لبحثـه[١٩].

وهكـذا، توصّـل طـه حسـين إلـى أنّ ابـن خلـدون رأى فـي التّاريـخ مجـرّد سـرد للحـوادث السّياسـية، لأنّـه بـدا لـه أنّ المجتمـع السّياسـي هـو الوسـط الحقيقـي الـذي تولـد فيـه هـذه الحـوادث وتنمـو، وأنّـه يحتـوي علـى مؤثّراتهـا الحقيقيـة.

فهـو مثـلاً يهتـمّ بالقبيلـة البدويـة لأنّهـا فـي رأيـه أصـل كلّ دولـة تدفعهـا حيـاة القناعـة والخشـونة والعصبيـة إلـى السّـلطة، ولهـذا لـم تكـن لابـن خلـدون فكـرة واضحـة عـن المجتمـع تتميّـز بوجـه خـاص عـن فكرتـه عـن الفـرد، لذلـك لـم يلتفـت إلـى أنّ ذلـك المجتمـع قـد يتميّـز تميّـزاً تامـاً مخالفـاً لتميّـز الفـرد وأنّـه لـه وجـود ثابـت ولا حقيقـة غيـر الحقيقـة الفرديـة. وتبعـاً لذلـك لا تخلـو طريقـة ابـن خلـدون فـي بحثـه الاجتماعـي مـن التأثيـر العظيـم لفلسـفة مـا وراء الطّبيعـة وعلـم الـكلام وذلـك بالرغـم مـن تفوّقهـا علـى طـرق أسـلافه الفلسـفية[٢٠].

إلـى ذلـك، يـرى طـه حسـين أنّ المجتمـع فـي أحـد أشـكاله فقـط وأكثرهـا سـطحية، يفهـم علـى أشـدّ الطّـرق سـذاجة ويـدرس لأجـل التاريـخ، طبقـاً لمنهـج شـديد الاختـلال فـي بعـض المواطـن وهـو مـا يكـون

(١٧) أحمد علبي، طه حسين: رجل وفكر وعصر (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥)، ص ٣٩٧.

(١٨) حسين، المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

شاهداً على أنّ صاحب المقدّمة استطاع بذكائه ورسوخ معرفته الواسطة والدّقيقة في معظمها، أن يقدّم إلى التاريخ الإسلامي شرحاً صادقاً في معظمه، وذلك لأنه قرّر عدّة ظواهر اجتماعية أعمّ من التاريخ الإسلامي، وفي الإمكان ملاحظتها في كلّ مكان، يمكنها أن تكون أساساً لفلسفة اجتماعية. لكن لا يعني هذا حسب عميد الأدب العربي المبالغة في إضفاء لقب «اجتماعي» (Sociologue) عليه، لأنّ موضوع بحث ابن خلدون هو الدّولة، وهو أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلّاً له. ولهذا أخطأ الأستاذ فيريرو إذ استنتج أنّ ابن خلدون عالم اجتماعي لأنه اتّخذ المجتمع موضوعاً لمباحثه[21]. فلا يكفي أن يدرس الإنسان المجتمع من وجهة معيّنة ليقال إنه يدرس علم الاجتماع، إذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقلّ.

ولهذا، فإنّ الحقيقة التي نصل إليها هي أنّ رأي ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لا يضعانه في صف علماء الاجتماع الحديثين، بل لم يكن له رأي واضح في ما يميّز المجتمع من الأفراد، ثم إنّ دراسة المجتمع بغية شرح التاريخ ووصف الاجتماع بأنه علم مستقلّ، يؤدّي إلى الخلط. لهذا، من واجب المؤرّخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح، وواجب الاجتماعي أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه في ذاته مستقلّاً عن علاقاته بالزمن[22].

رابعاً، تطرّق طه حسين إلى موضوع الظواهر المستقلّة عن الاجتماع لدى ابن خلدون وهي ثلاثة، الإقليم والبيئة الجغرافية والدّين. فأمّا الإقليم، فقد استنتج أنّ الإقليم الأوّل أي الجنوب الأقصى من الأجزاء العامرة من الكرة الأرضية يسود فيه حرّ شديد جدّاً ويسود في الإقليم السّابع أي في الشمال برد لا يقلّ في شدّته، وتتمتّع الأقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظّها في الاعتدال، ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم، بيد أنّ الإقليم الرابع الذي يشغل الوسط والذي يتمتّع بحرارة معتدلة ينعم دائماً بأكمل ضروب الحضارة، ففيه عرفت الإنسانية الحكومات المتقنة النّظام والشّرائع والأديان المنزلة والعلوم والفنون، ويضع ابن خلدون في ذلك الإقليم الشام والعراق. ومع ذلك، يحاول أن يضع بلاد العرب في إقليم وسط بين الإقليمين الأول والثاني واعتباره البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثّر رطوبته في الهواء وتلطف من قيظها المفرط[23].

ثمّ يعقد طه حسين مقارنة بين ما قاله ابن خلدون وما أشار إليه مونتسكيو حول الأقاليم، ويرى أنّهما قد توصّلا إلى النتيجة نفسها، غير أنّ أرسطو وسقراط لهما السّبق في ذلك. ثمّ يحاول أن يبرز الخلاف الشاسع بين النتائج التي يصل إليها كل من أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو حينما يطبّق مبادئ على تقدّم المجتمع في العصور. وأما عن تأثير البيئة الجغرافية في جسم الإنسان وخلطه فإنّ ابن خلدون لا يعطي ذلك التّأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الإقليم، حيث يرى أنه بدلاً من

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص. ٧٢ - ٧٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

أن يتوسّع في تقديم تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكيو، يهيم في مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع في الجسم والعقل، وهو في ذلك متأثر جداً بأحوال الصّوفية وتعاليمهم، وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار وخصوصاً في شمال أفريقيا.

وما يدلّ على ذلك أنّ سكان البلاد الغنيّة يعيشون في رخاء وسعة، الأمر الذي قادهم إلى أن يكونوا ضعاف الجسم والعقل، تعوزهم روح المثابرة والقدرة على مواجهة الأعداء وقتالهم، بينما سكان البادية الذين يعيشون في تقشّف وخشونة، هم أقوى بنية وأنفذ عزائم، وأبقى في العادات، وأقلّ انحرافاً في الأخلاق(٢٤).

وينتهي طه حسين إلى الحديث عن الدّين بوصفه ظاهرة مستقلّة عن المجتمع، حيث يرى أنّ ابن خلدون يعطيه أهمّية كبيرة، لأنه ليس ثمّة من مجتمع لا يتأثر بدين من الأديان ويشرحه بطريقة طريفة جداً، ويرجع في ذلك إلى مادّة غزيرة من الفلسفة والدّين والتّقاليد الخرافية فيدمجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته مذهب «ما وراء الطبيعة النفسي».

هنا، يستخلص طه حسين جملة من النّتائج لعلّ أهمّها أنّ ابن خلدون حاول التّوفيق بين الفلسفة والدّين وأنه يجب في الواقع ألّا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف، مثلما فعل ذلك ابن رشد، ثمّ إنّه يرى أنّ الأديان الحقيقية هي فقط تلك التي تنشأ من الوحي وقد أسهب في الكلام حول طبيعته والطريقة التي يحدث بها مستنداً في ذلك إلى الأحاديث والسّنة. ثم يعرض طه وجهة نظر ابن خلدون حول الأديان المزيّفة المأخوذة عن الكهانة والمؤسّسة على الاستطلاع والتّنبؤ، على أنّه لم يتوسّع في شرحها بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جداً. ولعلّ تردّده هذا مبعثه حذره من معاصريه المتشدّدين. ويحاول تبعاً لذلك مناقشة هذه المسائل حتّى يصل إلى التّمييز بين معجزة الرّسل، وما يمكن اعتباره مسألة الاتّصال بالعالم الآخر والتّنبؤ بالغيب التي يشترك فيها الرّسل والأولياء. وهنا يبدو ابن خلدون راسخ الإيمان في هذا البحث ويريد أن يثبت تفوّق معجزة محمد (ﷺ) أي القرآن، على معجزات باقي الرّسل، ويشدّد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التّنجيم واستطلاع المستقبل أو غير ذلك(٢٥).

لهذا، فإنّ نظرية ابن خلدون في الدّين تبدو في غاية التّعقيد، لأنه شرحها بطريقة تنطوي على تحيز واضح لإيمانه الخاص، ولهذا لم يقدر على إبراز تأثير الدّين في المجتمع وضروب الحضارة المختلفة رغم أنّه استطاع مع عقليته الإسلامية، أن يجعل من النّبوة ظاهرة بشرية، ليست خارقة، كونها مستمدّة من الروح البشري ذاته(٢٦).

خامساً، حرص طه حسين على شرح آراء ابن خلدون حول موضوع العصبية بطريقة تبسيطية لا تخلو من بعض الملاحظات التي تنطوي على جانب من الغلوّ والمقارنة، كونها تحاكم هذا

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٥ - ٨٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

الرجل بلغة العصر الحديث، وهذا يدشّن القول في هذه المسألة، بالإشارة إلى الأطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية كما حدّدها صاحب المقدّمة. وفي رأيه، فإنّ كلّ مجتمع سياسي، مهما يكن شكله، يحكمه قانون وهو ما يمكن تسميته قانون الأطوار الثلاثة التي يعني بها الأطوار التي يمرّ بها كل مجتمع بطريقة متوالية؛ ففي الأول يعيش المجتمع عيشة البدو لا يعرف قوانين ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته؛ وفي الثاني يصل إلى تأسيس دولة بطريق الفتح يعرف قوانين ويسنّ لنفسه نظاماً؛ وفي الثالث يتحوّل إلى حالة الحضر وينغمس في التّرف والملاهي وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال ويناله القهر(٢٧).

غير أنّ طه حسين يرى أنّ ابن خلدون قد تغاضى عن دراسة مسألة التّقدم الإنساني، بمعنى أنّ الإنسانية في رقي مستمر أم لا. بيد أنّه يشرح بعد هذا، الخواص والميول التي تصحب الحالة الأولى للمجتمع البشري وحياة البدو، كما تصوّرها ابن خلدون. بالنّسبة إليه، فإن حياة البدو سابقة لحياة الحضر ومن مميّزاتها، تنقلّ الجماعة المستمر وهو تنقلّ يسير طبقاً لحاجات الإنسان الاقتصادية(٢٨).

ولكن كيف تصل القبيلة إلى أن تتّخذ الصورة الاجتماعية؟ يرى ابن خلدون أنّ نظام القبيلة بما أنّه جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التي يشعر بها كل مجتمع في إنشاء حكومة له، والتي تبحث عن خاصّتها الجوهرية التي تؤيّدها وتذود عنها وتدفعها إلى الفتح، تلك الخاصية هي العصبية، التي يعرّفها بأنّها نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو. وهو الأمر الذي يجعل من العصبية - حسب وجهة نظر ابن خلدون - العامل الجوهري لقوة المجتمع السّياسي رغم حرص مبادئ الإسلام على إلغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم(٢٩). وهنا يرى طه حسين أنّ ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه إذا كان يعلّق أهمّية كبيرة على روابط الدم، فإنه لا يتعدّى بذلك حدود الدّين. ويدعّم بذلك هذه العصبية أمران: أولاً، الاحترام الذي يشعر به البدو دائماً نحو العادة؛ وثانياً، حاجاتهم المستمرة إلى الهجوم والدفاع، بيد أنّها قابلة للتّطور، سواء في الداخل أو في الخارج. وقد أعدّ ذلك التطور صاحب العبر بعدة فصول أفاض فيها في دراسة الحياة الاجتماعية للقبلية. وهنا يصل إلى تقرير قانوني، الأوّل أنّ كل قبيلة شريفة لا بدّ من أن تفقد حسبها ومن ثمّ تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال. والثاني أنّ الملك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتّها وعصبيتها، بل ينتقل من فرع إلى آخر، ومن أسرة إلى أخرى، ولكنه يبقى دائماً في القبيلة نفسها.

هذا، ولكي تؤدّي العصبية إلى نيل المُلك سواء في داخل القبيلة أو خارجها، لا بدّ من توفّر شرط ضروري وهو، نقاء النّسل الذي يفوز به بدو الصحراء أكثر ممّا يفوز سواهم، ثمّ إنها تدفع

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣ - ١٠٤.

بطبيعتها إلى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم وسبي أولادهم ونسائهم، على أنّ مصيرها متوقّف على مركز الدّولة التي تهاجمها، ويثبت ابن خلدون كلّ ذلك بالعلائق التي كانت بين العرب وبربر الصحراء، وبين مماليك أفريقيا الشمالية من جهة، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى[٣٠].

على هذا النحو، تتطوّر العصبية وتصبح إما قبيلة حضرية، وإما جيشاً لعدوّها، وإما أن تحلّ مكان هذا العدو.

أمّا عن اضمحلال العصبية، فيذكر ابن خلدون ثلاثة أسباب هي:

١ - رفض القبيلة دفع الضّريبة.

٢ - الخضوع لحكومة منظّمة أجنبية يفقد القبيلة أهلية الدّفاع ويهدم عصبيتها.

٣ - فقدان القبيلة لعصبيتها بمرور الزمن لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف[٣١].

وهكذا يرى طه حسين أنّ العصبية عند ابن خلدون، خاصّية جوهرية للقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدّمها. بيد أنّها بحاجة إلى شرط ضروري لتصل إلى الملك وهي صفة الفضيلة أو «الخلال». لكنه لا يفرّق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السّياسية والفضيلة بصفة عامة، ولم يصل مثله إلى التمييز بين الخلال المختلفة التي تلزم الحكومات المختلفة. ثم إنّه لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادّعائه أنّه يدرس أصول الدول كلّها، فهل صحيح في أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك في تكوين أمة أو مملكة؟[٣٢].

وينتهي طه حسين إلى عرض رأي صاحب المقدّمة في العرب، ويرى أنّه قد غمط حقهم وشدّ النكير عليهم، فهو ينعي على العرب عجزهم التام عن التّغلب إلا على البسائط، ويردّ عليه بأنه طبيعي أن يستند إلى تغلّب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل أفريقيا الشمالية بيد أنّه نسي أنّ العرب فتحوا أيضاً فارس واستقرّوا هناك أكثر من قرنين.

ثمّ يقول إنّ العرب لا يتغلّبون على قطر إلا أصابه الخراب المطلق، ولم يقدّم ابن خلدون تأييداً لذلك الرأي سوى مثل واحد هو تخريب أفريقيا الشمالية في القرن الخامس لأنّه لم يحاول أن يفهم طبيعة ذلك الحدث التاريخي.

ثمّ يقول إنّ العرب ليسوا أهلاً لتأسيس الدولة إلّا من طريق أثر ديني قوي، ويجهلون سياسة الملك، ويردّ عليه بأنّه من المحقّق أن العرب من بين جميع الأمم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الإسلامية في العصور الحديثة، كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها - وأمهر من عرف أن

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١١.

يهيّئ لشعوبها أسباب التّقدم العقلي والمادي. فما فعلوه سوى أن شيّدوا وعمّروا وأنّ الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرّبوا(٣٣).

وأخيراً، فإنّ ابن خلدون يرى أنّ العرب يبالغون في احتقار العلوم والفنون، رغم ما يظهر لنا من الدّور الكبير الذي قام به العرب الخلّص في الحضارة الإسلامية. ولهذا فإنّ طه حسين، يستخلص أنّ ابن خلدون لم يفهم أحسن مما فهم أنّ الحضارة التي تمتع بها هي من صنع العرب، ولا ريب أنّ ذلك المذهب الذي يدرس به التاريخ ضيق جداً. وإذا كان مذهبه هذا صادقاً جدّاً في شرح قسم من التاريخ الإسلامي، فإنّه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ(٣٤).

سادساً، تطرّق طه حسين إلى تحليل ابن خلدون للظّواهر الاجتماعية لحياة الحضر، التي يعني بها السّياسة أو، بمعنى آخر، قيام الدّولة واضمحلالها. ومن ذلك أنّ ابن خلدون يقرّ بضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدّولة ومهمّته أن يحدّد الغاية التي تجري نحوها القوة التي نالتها القبيلة. ويلاحظ أنّ ابن خلدون قد قدّم أمثلة عن القبائل البدوية قبل الإسلام التي كانت في تناظر وخصومات وحروب فيما بينها، وذلكم لتجرّدها من كلّ مثل دينية وكلّ غاية سياسية، ولهذا فإنّ معظم الهزائم التي أصابت الطامعين إما إلى فتور في إيمان قبائلهم أو إلى زوال العصبية من صفوف جندهم(٣٥).

ثمّ يعرض طه رأي ابن خلدون في مسألة أخرى جديرة بالبحث، وهي أنّ ضعف الدولة المعتدى عليها هي الطريق لتأسيس دولة جديدة، لأنّ الدولة الناهضة لا يمكن أن تقوم إلا على أنقاض دولة أخرى ذاهبة.

وعليه فإنّ طه يقرّ بصدق ملاحظة ابن خلدون حول شعوب مختلفة، وأعطى أمثلة حول سهولة فتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر، بخلاف أفريقيا الشمالية التي تسكنها قبائل بربرية شديدة التباين وكثيرة الانقسام(٣٦).

وإذا كانت الدولة متينة الأساس، فإنّ الشعب الغالب يلاقي في سبيل إخضاعها عقبات خطيرة لأن لديها قوانين تستطيع حمايتها من جهة. ومن جهة أخرى، ما دامت عاصمة الدولة لم تسقط، فإنّ الدّولة تقوم بدفاع يناسب دائماً ما لديها من القوّة، فإذا سقطت العاصمة كانت الهزيمة.

ثم يتحدّث طه عن موقف ابن خلدون من النّضال بين الأرستقراطية والأوتوقراطية (حكم الفرد)، ويرى أنّ هناك ثلاثة أسباب تؤدّي إلى ضعف الدولة وهي:

١ - ضعف الحزب الأرستقراطي.

٢ - مطالب الجند الأجانب.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

٣ - الانغماس في اللّهو والبذخ والتّرف. وهنا يضرب العديد من الأمثلة من التاريخ الإسلامي تأييداً لرأيه، ويعتبره طه برهاناً صادقاً على أنّ السلطة عندما تجتمع في يد الرئيس وتدفعه عزة نفسه إلى أن ينفرد بها وحده، فيدعو ذلك إلى التّنافس بينه وبين الحزب الذي كان موالياً له، وتنتهي تلك الخصومة دائماً بانتصار سلطة الفرد[٣٧].

وأخيراً، يتطرّق إلى الأسباب المختلفة لسقوط الدّولة ويرى أنها تتمثّل بالعناصر التالية:

١ - توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذي أنشأها، فإذا ضعف بسبب النزف والحروب الداخلية فيكون ذلك إيذاناً لانحلال الدولة وتفكّكها.

٢ - توجد علاقة دائماً بين غنى الحكومة ورخاء الشعب، وما دامت الضرائب مخفّفة تفرض بالعدل، فإنّ الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثورة الأهلية، وبهذا يزداد دخل الحكومة. ويعتبر طه أن هذه الملاحظات صادقة تعبّر فعلاً عن واقع معظم الدول الإسلامية وهو أيضاً يتّفق مع ما قاله مونتسكيو في هذا المجال.

٣ - توجد دائماً علاقة بين الحكومة وعدلها، وبين كثرة السكان، ففي ظلّ حكومة تعضد التجارة والزراعة، يعيش الشعب عيشة الراحة والرخاء.

٤ - لعظمة الآثار وضخامة المُلك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة، وبدرجة حضارتها من جهة أخرى[٣٨].

٥ - يوجد دائماً تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب، والعامل في ذلك التّأثير هو التّقليد، غير أنّ ابن خلدون يبالغ في أهمية ذلك، فلم يثبت أنّ الغالب يدفع المغلوب دائماً إلى عمل سليم محدّد، وليس من المحقّق أن كل المؤثرات التي تجيء من جانب المغلوب سيّئة ضارّة.

٦ - متى فقد الحزب الأرستقراطي السّلطة وحلّ محلّه جيش أجنبي في الدفاع عن المملكة وعن الملك، صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجند حتى تنتهي بفقد السّلطة بتاتاً وتصبح آلة في يد زعيم الجيش وليس لأولئك الجند الأجانب العصبية نفسها ولا المبادئ نفسها التي تكون للملك.

٧ - إنّ المتغلّبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك، بل يقنعون بالقبض على زمام الحكم في الواقع. ويرى طه حسين أنّ هذه القاعدة لا تطبّق دائماً في التاريخ الإسلامي[٣٩].

٨ - متى بدأ اضمحلال الدّولة فلا يوقفه شيء، ومهما اتّخذ الملك من التّحولات واجتهد في إصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغيّر ما أراد الله. وهذا الأمر يصفه عميد الأدب

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٤.

العربي بأنه بمثابة الجبر التاريخي وهو ما لم يعرفه إلى عهده أحد من المؤرّخين والفلاسفة المسلمين(٤٠).

وفي رأي طه حسين، أنّ ابن خلدون كان صادقاً، في ما قاله عن أعمار الدّول بالنّسبة إلى التّاريخ الإسلامي. بيد أنّه لا يكفي أن نرتّب عليه قانوناً علمياً. على أنه ينتهي إلى أنّ جميع الملاحظات التي قدّمها صاحب المقدمة طريفة وتقرّ أحكاماً صحيحة، غير أنّها ليست أقلّ صدقاً إذا ما طبّقت على المماليك المستندة من نظريات أرسطو في تطبيقها على حكومات اليونان.

وعليه، ليس بعيداً أيضاً من مكيافيلي في ملاحظته الدقيقة عن خلق المسلمين وسيرهم لكنه يمتلك آراء أوسع وأعمّ ما زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه(٤١).

سابعاً، يتطرّق طه حسين أيضاً إلى موضوع الخلافة كما عرض له ابن خلدون، ويشير إلى أنّه ليس عنده ما ينفعنا به، لأنّ ما كتبه غيره يفوق كثيراً ما ورد لدى صاحب المقدّمة، إذ من بعضها استمد معلوماته، نقل قسماً كبيراً منها عن الماوردي رغم ما يبدو لنا حسب ما أشار إليه طه حسين، أنّه استطاع أن يقرّر آراء شخصية نزيهة، آراء مدينة في مسألة كانت تعتبر إلى عهده دينية محضة، ولهذا فهو يمتاز على هؤلاء المتقدّمين عليه أو المتأخّرين في بعض مفاهيمه، منها أنّ الحكومة عنده تنشأ عن حاجات الإنسان الاقتصادية والدّفاعية، هي حادث طبيعي غريزي اجتماعي، وليس منشؤها ثمرة للتّأمل العقلي أو الأمر الإلهي(٤٢)، وفي ضوء تحليل عملي، يرى ابن خلدون أنّ تناثر الخلافة الإسلامية إلى دول يحكمها بدلاً من الخليفة الواحد خلفاء حكام وأمراء، وأنّ عدول الخلافة عن الطابع الدّيني إلى الملك الزمني، ثمّ انتقالها إلى الوضع الوراثي الكسروي، كلّها أمور شغلت فكر المسلمين طويلاً(٤٣). وهنا يجد ابن خلدون نفسه في مواجهتها بعقلانية وواقعية، وهو يقرّ بذلك حيث يرى أنّ على المسلمين أن يقبلوا الأمور كما هي، وإلّا خاضوا غمار حروب داخلية لا نهاية لها.

ولهذا، لا ينبغي اعتبار الإسلام سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد، لأنه توجد علاقة بين قوّة الدّولة ومبالغ اتساع أملاكها، وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها، والضرورة تقضي على كلّ ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها.

ثمّ إنّه يرى أنّ الخلافة بطبيعتها نظام ديني يجب لأجل تأييده أن يكون للدّين في النفوس كلها تأثير كافٍ، على أنّه من المحتوم ألّا يكون للدّين دائماً ذلك التأثير، إذ متى انتهى زمن الرّسالة وتغيّرت سذاجة الحياة اليدوية بتأثير عادات المدينة استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الشغف بمتاع الحياة الدّنيا ما فقده؛ وعندئذ تقتضي الضرورة وجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته.

أمّا عن انتقال الخلافة إلى الوضع الوراثي الكسروي، فإنّ ابن خلدون يرى أن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من حقوق الملك، ولم يتعرض القرآن ولا السنّة للنص على وراثة الحكم، ولكن الرأي المتفق عليه عامّة هو أن عرف الكافة وإجماع صحابة النبي (ﷺ) لها قوة القانون رغم ما سبّبته هذه الوراثة من جدل خطير بين المسلمين. وهكذا ينتهي صاحب المقدمة حسب طه حسين إلى الإقرار بنقل الحكم بواسطة الوراثة، ويرى وجوب إقراره دائماً بشرط التحقق من أنّ الملك لم يستعمله إلا لتصالح الكافة[٤٤].

ثامناً، يتطرّق طه حسين أيضاً إلى الخواص العامة لحياة الحضر عند ابن خلدون، فيتناول أولاً نشوء المدن، حيث يرى أنّ صاحب المقدّمة يرجع ذلك إلى حاجة الثبات لدى القبيلة القوية المبنية المتغلّبة المؤسّسة للدّولة المنظّمة؛ فالمدينة حسبه هي الحضن الذي تنمو فيه الحضارة، وكلّما كثر سكانها استقام توزيع العمل وازدادت ثمرته وكمّيته، وبها يزداد العرض في المواد الضرورية وتتّسع دائرة الترف، وترتفع الأثمان؛ وهكذا يرى صاحب المقدّمة أنّ ثمة علائق بين الحضارة والحكومة من جهة لأنّ تقدّم الحضارة يتوقّف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان، ومن هنا على الحكومة أن تكون قويّة لتستطيع أن تحمي السكان وأن تطمئنهم على ثمار عملهم، وعادلة لتشجّعهم وتمكّنهم من التّمتع بهذه الثّمار، وتكون كريمة أيضاً تجيز تداول النقد وتعضد التجارة، وهكذا فإنّ ازدهار الحضارة يعدّ دليلاً على غنى الحكومة، وغنى الحكومة يُعَدّ دليلاً على ازدهار الحضارة[٤٥].

من جهة ثانية، يرى ابن خلدون حسب طه، أنّ ثمة علائق بين تقدّم الحضارة وكثرة السكان، حيث يذهب إلى أنّه كلّما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها واتّسع المجال لتحصيل ثمار الترف، غير أنّ طه حسين في سباق عرضه لهذه النقطة، يذهب إلى أنّه ليست هناك قيمة علمية لهذه النظرية التي يصفها بهذه الصفة، لأنّ الأمور لا تسير الآن على ذلك النحو[٤٦].

ولا يفوت ابن خلدون أنّ التّحضر مقرون بالاستقرار الزّمني والبعد التّاريخي، لهذا يربط عمر الحضارة بعمر الدّولة، لأنّ سقوط الدّولة لا بد من أن يفضي إلى سقوط العاصمة، ومن ثمّ تصاب الحضارة بضربة شديدة. وهكذا يعدّد أسباب الانحطاط ويرى أنها ممثلة أولاً بأنّ الحضارة تحدث بطبيعتها آثاراً سيئة في الجسم والعقل وفي أخلاق الناس، لأنّها تؤدّي إلى الترف وتبعث الفتور إلى سكان المدن، وبمرور الزمن يصبح هؤلاء عاطلين وعبئاً على الحكومة، وتضطرّ الحكومة إلى أن

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

تستخدم الأجانب في حماية المدينة وفي ضمان تموين السكان، فيفضي ذلك إلى سقوط الدّولة وإلى نهاية الحضارة.

كذلك، يبعث الخوف من ناحية والطّمع من ناحية أخرى، كثيراً من الرذائل إلى قلوب الناس، كالخديعة والكذب والتلون وغيرها، وهذا هو السّبب في أنّ الحياة البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيراً من حياة الحضر. وهكذا فإنّ عدم الثقة من الحكومة والرّعية من جهة، وبين أفراد الرّعية بعضهم وبعض من جهة أخرى، وفقدان المجتمع وحدته المتينة، يؤدّي به إلى مصير محتوم، يقهره غالب أو يفنى فناء بطيئاً(٤٧).

تاسعاً، يقدّم لنا طه حسين رؤية ابن خلدون وسائل الكسب المختلفة التي تستعمل في حياة الحضر وإن كان أرسطو قد سبقه إلى هذا الموضوع وتناوله بإيجاز كبير وتدبّر وترتيب، إلاّ أنّ ابن خلدون لم يظهر الدّقة والتّعمق والنظام لأنّه أسهب في تفاصيل لا حاجة لنا إليها، بيد أنّهما يتّفقان بحسب رأيه في حق الإنسان في استثمار الطّبيعة لفائدته، لكنّهما يختلفان في تطبيق مبدئها الأساسي، فأرسطو يقرّ الرّق ويجعله مشروعاً، أمّا ابن خلدون فلا يقرّ بذلك، لأنّ الإنسان حرّ بطبيعته.

كما أنّهما يختلفان في مسألة الحرب، فأرسطو يعتبرها من الوسائل الطّبيعية للكسب، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل(٤٨).

من هنا يرى ابن خلدون، حسب ما يشرحه طه في رسالته، أنّ أوّل وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة، وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرّت، وهي أيضاً أقدم حرفة للإنسان، لقربها من الطّبيعة. لهذا فهي أكثر المصادر إنتاجاً وأقلّها كلفة، وهي منتجة للحكومة وللزراع في وقت واحد(٤٩)، وتتولّد عن الزراعة التجارة التي هي أيضاً في رأي ابن خلدون ثاني وسيلة طبيعية للكسب. وهنا نلاحظ أنّ طه حسين يذهب إلى أنّ صاحب المقدّمة لا يتناولها بعمق ولا يسرد تاريخها بذكاء وإسهاب كما فعل مونتسكيو، وهذا لسبب بسيط هو أنّه لم يعرف ذلك التاريخ، ومع ذلك لاحظ ابن خلدون أنّ أوّل شكل للتجارة كان المقايضة في المواد الأوّلية وأنّ شراء هذه المواد بالنقد لم يقع إلا بعد ذلك، وهنا يحاول سرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويرى أنّ أصول ذلك يعود إلى الفرس واليونان.

ويمضي طه في عرض موقف ابن خلدون من التّجارة، ويرى أنّها بالنسبة إليه تعتبر فناً؛ فهي عبارة عن الشراء بثمن بخس ثمّ البيع بثمن مرتفع، كما أنّ هناك نوعين من التّجارة، التّجارة التي يزاولونها في الداخل، والتي يزاولونها في الخارج، كما توصّل ابن خلدون إلى نفس ما انتهى إليه مونتسكيو من أنّ التّجارة تفسد الخلق وأنّها تثير الجشع، وتدفع التّجارة إلى تلمّس الربح عن طريق

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

الدهـاء، وبوسـائل تأبـى معظمهـا الأخـلاق أو الدّيـن، كمـا أنّـه يـذمّ الاحتـكار كونـه يضـرّ بصالـح المشـترين والتّجـار أنفسـهم(٥٠).

أمـا الوسـيلة الثالثـة للكسـب عنـد ابـن خلـدون فهـي الصّناعـة التـي هـي عبـارة عـن عـدّة فنـون أو مهـن يوجـد بعضهـا فـي الحيـاة البدويـة مثـل صناعـة النّسـيج. أمـا الحضـارة فـي المـدن فتخلـق فنونـاً جديـدة، وكلّمـا تقدّمـت الحضـارة، خلقـت حاجـات جديـدة، وخلقـت مـن الفنـون مـا يسـدّها. ويسـهب ابـن خلـدون فـي تعـداد الفنـون المختلفـة المعروفـة فـي المـدن، وينتهـي طـه فـي هـذا الطريـق إلـى أنّـه مـن الممـل أن نحلّـل كلّ مـا يقـول ابـن خلـدون فـي هـذا الشـأن، وإن احتـوى أحيانـاً تفصيـلات لذيـذة تفيـد المؤرّخيـن(٥١).

عاشـراً، يختتـم طـه حسـين رسـالته، بالحديـث عـن موضـوع العلـوم عنـد ابـن خلـدون، حيـث يعـدّه «أوّل مسـلم كتـب تاريـخ الحركـة الأدبيـة والعقليـة للمسـلمين بطريقـة تـكاد تكـون حديثـة»، بمعنـى أنّـه لـم يلجـأ إلـى طريقـة الأقدميـن الخاصّـة بالطّبقـات أو الفهـارس، مثـل فهرسـت ابـن النّديـم الـذي ظهـر فـي القـرن الرابـع للهجـرة، وهكـذا يقـرّ طـه بـأنّ صاحـب المقدّمـة يسـهب كثيـراً فـي التاريـخ الأدبـي والعلمـي للشـعب الإسـلامي حيـث يـرى فـي العلـم ظاهـرة اجتماعيـة يدرسـها كمـا يـدرس كلّ الظواهـر الاجتماعيـة الأخـرى.

وعليـه، توجـد علاقـة بيـن تقـدّم الحضـارة وتقـدّم العلـم. ثـم إنّ العلـوم تصنّـف عنـده إلـى صنفيـن: الأوّل العلـوم الدينيـة (النقليـة) التـي ترمـي إلـى شـرح العقيـدة ووضـع نظـام الفرائـض وغيرهـا، والثّانـي العلـوم الفلسـفية (الطّبيعيـة) التـي هـي ثمـرة الفكـر البشـري وتأمّلاتـه علـى الطّبيعـة ومـا بعـد الطّبيعـة. وهـذان النّوعـان مـن العلـوم بحاجـة إلـى علـوم إضافيـة كالنّحـو واللّغـة والآداب للأولـى، والمنطـق للثّانيـة.

هنـا، يسـتخلص ابـن خلـدون أنّ ثمـة أربعـة أصنـاف للعلـوم، والعلـوم الدينيـة والفلسـفية فـي مسـتوى واحـد، لأنهـا قـد وجـدت لذاتهـا، ولكـن العلـوم الدينيـة لهـا المـكان الأوّل لأنهـا معصومـة ولأنهـا تسـدّ حاجـات الإنسـان الحقيقيـة(٥٢). ثـم يعـرض طـه موقـف ابـن خلـدون مـن الفلسـفة، ويـرى أنّـه علـى الرغـم مـن اسـتناده فـي المقدمـة إلـى جملـة مـن المبـادئ الفلسـفية، إلّا أنّـه جاهـر بأنّهـا مجـرّد عبـث كونهـا تحيـد بنـا عـن الطريـق الصّحيـح، وإن كان لهـا مـن فائـدة، فهـي تفيـد فقـط فـي شـحذ الذهـن، ومـع ذلـك، لا ينبغـي دراسـتها قبـل التبحـر فـي علـوم الديـن. ومـن منظـور طـه أيضـاً، شـرح ابـن خلـدون فـي طـرق التربيـة المختلفـة التـي كانـت متّبعـة فـي المشـرق والمغـرب عنـد المسـلمين فـي عصـره، بتوسّـع ومقارنـات تقـدّم للمـؤرّخ معلومـات نفيسـة جـداً، بيـد أنّـه لا يقتنـع بهـذه الطّـرق، ويقتـرح طريقـة جديـدة مبتكـرة، لهـذا ينقـد طـرق معاصريـه، وخصوصـاً مـا يتعلّـق بالشـدّة فـي تربيـة الأطفـال، الأمـر الـذي يـؤدّي إلـى

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦ - ١٧٧.

ضرب قيمة الطفل المعنوية والعقلية. وهو يحذّر أيضاً من كثرة المواد التي تدرّس للأطفال ونظامها ومنهجها لأنّها تعيق الرقي العقلي للطفل وتثبّط عزيمته(٥٣).

أمّا في ما يخص اللّغة فإنّه يجعلها أساساً لكل علم، والهدف هو أن يجيد الطفل التّعبير عمّا في نفسه، ولا ينبغي أن يدرس المنطق حتى يبلغ أشدّه ويصل الفكر إلى نضجه، والأمر نفسه مع حفظ القرآن الكريم. وينتهي طه إلى عرض تاريخ اللّغة العربية وتاريخ آدابها كما درسها ابن خلدون، ويرى أنّها تستحقّ أعظم عناية وإشادة من المستشرقين والباحثين، وبخاصّة في ما يخصّ العلائق بين لهجات العرب المعروفة في المدن والصّحاري وبين اللّغة القديمة، حيث لا يبدأ ذلك الدّرس إلّا حينما يصل الطّفل إلى درجة معيّنة من التفكير وذلك خلافاً للتّقليد الشائع.

أمّا بالنسبة إلى العلوم، فإنّ ابن خلدون يحرص على دراستها بداية باللّغة الأصلية وينبغي التّمييز بين العلوم الإضافية والعلوم التي تدرس لذاتها، ولا يمكن تجاهل دراسة طبيعة الفكر البشري وتطوّره، فيبدأ من أعمّ القواعد وأسهلها إلى معارف أصعب وأكثر تعقيداً(٥٤).

٣ - ثم أنهى طه حسين بحثه هذا بخاتمة جمع فيها أهمّ النتائج المستخلصة التي لخّصها بـ: أولاً توجيه انتقادات لاذعة للترك العثمانيين الذين أوقفوا في رأيه سير الحركة العقلانية في مصر وكانوا عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التّقدم، «فنامت مصر بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة ولم تستيقظ إلّا بتأثير الحملة البونابرتية المباركة فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين غدوا أساتذتها، وإنّي أعتقد بمنتهى اليقين أنّ تأثير أوروبا، وفي مقدّمتها فرنسا، سيعيد إلى الذّهن المصري كلّ قوّته وخصبه الماضيين»(٥٥). ثانياً، إنّه لا يريد في بحثه هذا، أن يعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع ممّا يستحق، «بل لقد اجتهدنا أن نقدّر بالضبط ما استحدثه، وتحرّينا بالدقة ما هو مدين به لغيره وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي عالجه»(٥٦).

هذه إذا الخلاصة التي توصّل إليها طه حسين من خلال هذه الرّسالة التي حاز بها رسالة الدّكتوراه في باريس.

والآن، وبعد أن أتممنا الحديث عن المضمون المعرفي والمنهجي لرسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، يجدر بنا أن نستعرض أهمّ الردود المؤيدة والمعارضة، التي خلّفتها أفكاره الواردة في هذه الرّسالة في فضاء الفكر العربي المعاصر.

ولعلّه من المناسب أن نلتفت أولاً إلى الدّراسات التي نلمس فيها تأييداً لطرح طه حسين بخصوص موقفه من ابن خلدون.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠ - ١٨١.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

أمّا سامي الكيالي (١٩٧٢) مؤلّف كتاب الفكر العربي بين ماضيه وحاضره، فإنّه يستند في فصل ابن خلدون والعرب إلى آراء طه حسين ويستدلّ بها، وذلك في قوله «إنّ ابن خلدون كان مسرفاً في كلمته تلك [يعني كلمة العرب] وأنّ عوامل البيئة التي تنشأ فيها هي التي جعلته يلفظ حكمه القاسي بدون مسوّغ»[٥٧].

ويكرّر عبارات طه نفسها من أنّ صاحب المقدمة «عاش في ظلّ الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خرّبوا أفريقية في القرن الخامس»[٥٨]. ويعترف بأنّ أوصاف ابن خلدون هاته تنطبق على الأعراب وهي بعيدة من العرب، حيث يقول: «إنّ شعباً هذا شأنه وهذه طبيعته لا بدّ أن تكون صفات المدنية بعض سجاياه الطّبيعية. والحرية والمدينة توأمان، والعربي حرّ بطبيعته أي أنّه مدني، وحرّيته هذه التي دفعته إلى المغامرة وإلى الفتح هي شيء من المغالطة والشّطط»[٥٩].

ولعلّ الكيالي بهذا الموقف يريد أن يجعل آراء ابن خلدون ونظرياته بل قوانينه الاجتماعية، محض افتراضات عامّة لا تستند إلى وقائع محسوسة، ما يدلّ على معالجة الأبحاث التّاريخية والاجتماعية بأسلوب الارتجال وعدم التّحري[٦٠].

أمّا المفكر العربي النهضوي سلامة موسى (١٩٥٨) فقد تحامل بشدّة على ابن خلدون ويرى أنّ الخطأ البارز الذي وقع فيه هو تنقيصه لحضارة العرب، فإنّه هنا أعمى كامل العمى لا يرى بصيصاً من نور، وأنا لا أعزو هذا العمى إلى أنّه بربري يكره العرب، فإنّ هذا القول ليس تفسيراً، وما أظنّ أنه كان يخدع نفسه فيرى فضائل العرب نقائص، ومع أنّني أحتفظ له بخيانات شخصية وثقافية، فإنّه مثلاً خان معظم الأمراء والملوك الذين خدمهم، ثم إنّه سرق كلّ ما كتبه إخوان الصّفا وعزاه إلى نفسه.

كذلك فإنّ حملة ابن خلدون على العرب، إنّما ترجع في نظره إلى جهله لا أكثر، فإنّه رأى الأعراب ولم يرَ العرب[٦١].

هذا، واعتبر أحمد أمين (١٩٥٤) ابن خلدون شعوبياً، «فقد رأينا رأيه في العرب وهو رأي في أشدّ العنف والقسوة على العرب، وخصائصهم، قلّ أن نرى شعوبياً متطرّفاً، وصل إلى ما وصل إليه في صراحته وشدّته، ولكنه أي ابن خلدون، في رأينا كان مسلماً حقاً حرّ التفكير في حدود الدين»[٦٢].

هذا، ومن بين الرّدود المعارضة لما ورد في رسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ما تحدّث عنه المفكر العربي ساطع الحصري (١٩٦٨) في كتابه دراسات عن مقدّمة ابن خلدون

---

(٥٧) سامي الكيالي، الفكر العربي بين ماضيه وحاضره (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٩٣)، ص ٢٦.

(٥٨) المصدر نفسه ص ٥٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦٠) أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون، ط ٣ (تونس؛ طرابلس الغرب: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٧٢ - ٧٣.

(٦١) سلامة موسى، في: مجلة الكتاب المصرية (آذار/مارس ١٩٥٢)، ص ٢٧٣، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٦١.

الـذي يذهـب إلـى أنّ طـه قـد كتـب هـذه الأطروحـة المذكـورة عندمـا كان حديـث عهـد بدراسـة علـم الاجتمـاع، فلـم يكـن قـد أحـاط علمـاً عندئـذ بنظريـات علـم الاجتمـاع، كمـا أنّـه لـم يكـن قـد وجـد متّسـعاً مـن الوقـت للتعمّـق فـي دراسـة مقدّمـة ابـن خلـدون التّعمـق الـلازم، كمـا أنّـه كان مدفوعـاً - فـي الوقـت نفسـه - بـروح انتقـاد عنيفـة، حملتـه علـى نقـد العلمـاء الغربييـن الذيـن قـد بهرتهـم طرافـة ابـن خلـدون، وجعلتهـم يـرون فيـه فيلسـوفاً حديثـاً، ولهـذا أخـذ علـى عاتقـه نقـد آراء هـؤلاء العلمـاء الذيـن اعتبـروا صاحـب المقدّمـة أوّل مـن أراد أن يجعـل مـن التّاريـخ علمـاً، ولقبـه بعضهـم الآخـر بالعالـم الاجتماعـي، وأنّ عملـه هـو باكـورة لمـا نسـمّيه اليـوم علـم الاجتمـاع[٦٣].

لهـذا، فـإنّ طـه حسـين، كمـا أشـرنا إلـى ذلـك فـي مـا سـبق، قـد اسـتخلص أنّ طريقـة ابـن خلـدون كانـت خاطئـة مـن أساسـها، وهنـا يـردّ عليـه الحصـري ويـرى أنّ الأدلّـة التـي بنـى عليهـا عميـد الأدب العربـي حكمـه القاسـي ليسـت دقيقـة وذلـك للأسـباب التاليـة:

أولاً، لا شـك فـي أنّ اسـتعمال كلمـة العلـم وحـده لا يبـرّر اعتبـار ابـن خلـدون محاولـة لتأسـيس علـم التّاريـخ، غيـر أنّـه لا مجـال للشـك أيضـاً فـي أنّ العلمـاء الذيـن يشـير إليهـم طـه مـن أمثـال «فلينـت» وغيـره لـم يسـتندوا فـي حكمهـم علـى ابـن خلـدون إلـى تعبيـر علـم التّاريـخ وحـده، فقـد اشـتغل «فلينـت» مثـلاً أكثـر مـن ربـع قـرن يـدرس فلسـفة التّاريـخ وعلـم التّاريـخ ولا يعقـل أن لا يكـون مطّلعـاً علـى مجمـوع آراء ابـن خلـدون فـي المقدّمـة، وليـس فقـط إلـى كلمـة واحـدة[٦٤].

ومـع ذلـك يؤكـد الحصـري أن ابـن خلـدون كان أول مـن حـاول جعـل التاريـخ علمـاً، علـى الرغـم مـن أن طرائـق البحـث التـي لجـأ إليهـا كانـت محـدودة وناقصـة. لـذا لا ينبغـي نـزع صفـة العلميـة عـن الأبحـاث التـي قـام بهـا ولـو فـي نطـاق محـدود وبطريقـة غيـر كاملـة[٦٥].

ثانيـاً، إنّـه مـن الصحيـح أنّ طرائـق البحـث التـي اسـتخدمها ابـن خلـدون، كانـت محـدودة وناقصـة، غيـر أنّ كلّ ذلـك لا ينـزع صفـة العلميـة عـن الأبحـاث التـي قـام بهـا، ولـو كان فـي نطـاق محـدود وبطريقـة غيـر كاملـة، لأنّ عـدم توصّلـه مثـلاً إلـى طريقـة معرفـة التّاريـخ مـن الآثـار المادّيـة، لا تجـرّد عملـه مـن صفتـه العلميـة، بوجـه مـن الوجـوه، وحتّـى وإن لـم يتعـرّف إلـى جميـع طرائـق البحـث فـي التّاريـخ، فـإنّ مـا قـام بـه مـن أبحـاث فـي البيئـة التـي لاحظهـا والوسـائل التـي اهتـدى إليهـا ينبـئ عـن تناغمـه مـع عناصـر المنهـج العلمـي.

ثالثـاً، إذا كان طـه حسـين يدّعـي بوجـود تناقـض منطقـي فـي طريقـة ابـن خلـدون، فلـو صـحّ وجـود هـذا التّناقـض لنفـى عـن عملـه كلّ صفـة علميـة، غيـر أنّ هـذا لا ينطبـق علـى آراء ابـن خلـدون، ويخالـف الحقائـق التّاريخيـة والاجتماعيـة.

---

(٦٣) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ص ٥٦٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٦٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٤ - ٥٦٥.

إنّـه يدّعـي أنّـه يذهـب إلـى أنّ الوسـيلة لدراسـة المجتمـع البشـري هـي ملاحظـة الوقائـع التّاريخيـة، ولهـذا السّـبب، لا يفهـم كيـف يمكـن الاسـتفادة مـن علـم العمـران فـي دراسـة التّاريـخ، مـا دام هـذا العلـم نفسـه يسـتند إلـى التاريـخ[٦٦]، غيـر أنّ الحصـري يؤكّـد أنّ صاحـب المقدّمـة لـم يقـل هـذا أبـداً، وإنمـا قـال بصراحـة تامـة إنّ وسـيلة دراسـة علـم العمـران، هـي دراسـة المجتمعـات، الحالـة والوقائـع المشـهودة، لأنّـه تكلّـم فـي عـدّة مواضـع مـن الديباجـة والمقدّمـة علـى شـهادة الحاضـر وعلـى الاسـتدلال بالماضـي المشـاهد والقريـب المعـروف، وعـن قيـاس الغائـب بالشّـاهد والحاضـر بالذّاهـب، وعـن التّفطـن لشـواهد الواقعـات وأدلّـة الأحـوال[٦٧]. ويمضـي فـي كلامـه ليقـول إنّ أسـاس تفكيـر ابـن خلـدون اسـتند قبـل أي شـيء إلـى ملاحظـة الحـال المشـاهد أو الماضـي القريـب. وفـي هـذا السـياق، ننقـل قـول ابـن خلـدون فـي المقدمـة مـا نصـه: «لأن الأخبـار إذا اعتمـد فيهـا علـى مجـرد النقـل ولـم تحكـم أصـول العـادة وقواعـد السياسـة وطبيعـة العمـران والأحـوال فـي الاجتمـاع الإنسـاني ولا قيـس الغائـب منهـا بالشـاهد والحاضـر بالغائـب، فربمـا لـم يؤمـن فيهـا مـن مزلـة القـدم والحيـد عـن جـادة الصـدق[٦٨]».

لهـذا، فـإنّ ادّعـاء طـه حسـين بـأن ابـن خلـدون يسـتند فـي علـم العمـران إلـى التّاريـخ، قـد حملـه علـى القـول بـأن صاحـب المقدّمـة دخـل فـي مـأزق فكـري وهـو أمـر لا يـدلّ على هـذا قطعـاً حسـب الحصـري، لأنّ علاقـة التاريـخ بعلـم الاجتمـاع من المسـائل التـي اهتمّ بهـا العلمـاء والمفكـرون اهتمامـاً شـديداً، وهـي موضـوع أبحـاث مهمّـة ومقـالات جـادة فـي مؤتمـرات التّاريـخ من جهـة، وفـي مؤتمرات علـم الاجتمـاع من جهـة أخرى. مـن ذلـك مثـلاً مـا كتبـه «سـميان» (Simians) فـي مجلّـة التركيـب التاريخـي تحـت عنـوان «الطريقـة التاريخيـة وعلـم الاجتمـاع»، وأحـد علمـاء التاريـخ فـي مجلّـة الجامعـة بعنـوان علاقـة علـم الاجتمـاع بالتاريـخ. هـذا يعني أنّ هـذه الكتابـات وغيرهـا ممـا تحـدث عنهـا الحصـري، فـي هـذا النقـد تعدّ شـاهداً علـى أنّ وصف طه حسـين محاولـة ابـن خلـدون الاسـتفادة مـن علـم العمـران بالتاريـخ محاولـة فاشـلة تنطـوي علـى حـدّ قوله علـى الدور الباطـل والضـلال المبيـن[٦٩]. ولهـذا فـإنّ رأي ابـن خلـدون وجـوب الاسـتفادة من علـم العمـران فـي التاريخ كان مـن الأمـور الدالـة علـى دقـة التفكيـر وبعـد النظـر، وفـي هـذا السـياق يقـول صاحـب المقدمـة إن «معرفـة طبائـع العمـران هـو أحسـن الوجـوه وأوثقها فـي تمحيـص الأخبار وتمييـز صدقها مـن كذبهـا». لهذا فـإن الفائدة العمليـة المتوخـاة مـن علـم العمـران هـي تصحيـح الأخبـار التاريخيـة.

إلـى ذلـك يتطـرّق الحصـري إلـى اعتـراض طـه حسـين علـى آراء بعـض العلمـاء الغربييـن - مـا بيـن مؤرخيـن واجتماعييـن - بشـدّة فـي مـا يخـصّ وصـف ابـن خلـدون بلقـب «العالـم الاجتماعـي»، ففـي رأيـه أنّ صاحـب المقدمـة لا يشـير إلّا إلـى شـكل اجتماعـي واحـد، وهـو الدّولـة المنظّمـة، وهـو أضيـق مـن أن يصلـح موضوعـاً لعلـم الاجتمـاع. وهـو أيضـاً يـرى أنّ الظواهـر الاجتماعيـة لا تتميّـز عـن الظواهـر الفرديـة،

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٦٦ - ٥٦٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٧.

(٦٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

ثـم إنّـه يـدرس المجتمـع ليشـرح التاريـخ، ولأجـل أن يوصـف الاجتمـاع بأنـه علـم، يجـب أن يكـون مسـتقلاً، لكـن ابـن خلـدون يعتـرف بأنـه ليـس تـام الاسـتقلال، كمـا أنّ واجـب العالـم الاجتماعـي هـو أن يفهـم المجتمـع فـي حـدّ ذاتـه، مسـتقلاً عـن علاقاتـه بالزمـن، لكـن الأبحـاث التـي تطـرّق إليهـا صاحـب المقدمـة تنظـر إلـى المجتمـع مـن خـلال التّاريخ وهـو مـا لا يمكـن أن يجعـل منهـا علمـاً اجتماعيـاً، وعليـه لا تخولنـا حـق منـح صاحبهـا لقـب العالـم الاجتماعـي[٧٠]، فـي هـذا السّـياق يـردّ سـاطع الحصـري علـى انتقـادات طـه حسـين مـن خـلال العناصـر التاليـة:

١ - إنّ اعتبـار موضـوع بحـث ابـن خلـدون هـو الدّولـة، أي شـكل اجتماعـي واحـد، لا يعنـي أنّـه تجاهـل الأشـكال الأخـرى مثـل القبائـل والعشـائر، والمـدن والأمصـار ووسـائل الـرّزق والمعـاش والعلـم والتّعليـم، وهـو الأمـر الـذي يفنـد قولـه بـأنّ ابـن خلـدون لـم يبحـث إلا علـى شـكل واحـد وهـو الدولـة.

٢ - ليـس صحيحـاً أنّ ابـن خلـدون لا يميّـز بيـن الظواهـر الاجتماعيـة والظواهـر الفرديـة، لأنّ أبـرز الانطباعـات التـي يحصـل عليهـا علمـاء الاجتمـاع عنـد دراسـة المقدّمـة، وهـو اهتمـام مؤلّفهـا بالمظاهـر الاجتماعيـة وإهمالـه العوامـل الفرديـة إهمـالاً كلّيـاً. ثـم إنّ القـول بـأنّ ابـن خلـدون لأجـل أن يـدرس المجتمـع يعتمـد علـى الفـرد، وبالأخـص علـى دراسـة النظريـات التـي جـاءت بهـا مباحـث مـا وراء الطبيعـة والمباحـث الكلاميـة عـن الـروح البشـرية. فهـو أيضـاً يخالـف الحقائـق الراهنـة، لأنّ ابـن خلـدون لا يلتجـئ إلـى شـيء مـن ذلـك إلا فـي الأبحـاث المتعلقـة بالنبـوة والخلافـة والإمامـة[٧١].

٣ - لا يعنـي أنّ تفكيـر ابـن خلـدون فـي علـم العمـران خـلال أبحاثـه التاريخيـة يبـرّر القـول إنّـه جعـل العمـران تابعـاً للتّاريـخ، لأن المؤلـف صـرّح بـأنّ علـم العمـران مسـتقلّ بنفسـه، كمـا أنّـه جمـع مباحـث هـذا العلـم فـي كتـاب خـاص منفصـل عـن مباحـث التاريـخ الأصليـة، ولعـلّ طـه حسـين - حسـب الحصـري - قـد اسـتنتج مـن بعـض أقـوال ابـن خلـدون حـول هـذا الموضـوع مـن أنّ علـم العمـران ليـس إلا واسـطة تصحيـح الأخبـار، لأنّ مسـائل العلـم شـيء وثمراتـه شـيء آخـر. كمـا انتقـد الحصـري طـه حسـين فـي زعمـه بـأنّ واجـب الاجتماعـي هـو أن يفهـم المجتمـع فـي حـدّ ذاتـه مسـتقلاً عـن الحقائـق العلميـة الاجتماعيـة الحديثـة، لأنّ علمـاء الاجتمـاع الحديثيـن يدرسـون المجتمعـات المختلفـة كمـا هـي موجـودة الآن، وكمـا وجـدت فـي الأزمنـة الماضيـة المختلفـة. وعليـه، فـإنّ ابـن خلـدون عندمـا لـم يجـرّد بعـض المجتمعـات التـي درسـها تجريـداً تامـاً عـن زمانهـا، فـلا يعـدّ ذلـك منقصـة عليـه؛ بـل يجـب علينـا أن نعتبـر هـذه الخطـة مزيـة عقليـة تزيـده تقرّبـاً مـن الأبحـاث العلميـة الحديثـة[٧٢].

وهكـذا يسـتخلص سـاطع الحصـري مـن الانتقـادات التـي وجّههـا إلـى طـه حسـين أنّ أطروحتـه عـن فلسـفة ابـن خلـدون الاجتماعيـة تكشـف لنـا عـن أمريـن همـا: (١) عـدم التعمّـق فـي دراسـة المقدّمـة درسـاً حياديـاً، و(٢) عـدم ملاحظـة تطـوّرات علـم الاجتمـاع ملاحظـة شـاملة، ثـمّ إنـهّ قـد تمسّـك بـرأي واحـد

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٧١.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

مـن الآراء المتضاربـة التـي قـال بهـا علمـاء الاجتمـاع، واعتبـر أنّ كلّ مـن خالـف ذلـك خـارج عـن العلـم ومنـافٍ لـروح علـم الاجتمـاع[٧٣].

هـذه إذاً، أهـمّ الملاحظـات التـي سـجّلها الحصـري فـي سـياق الانتقـادات الوجيهـة ضـد مـا كتبـه طـه حسـين فـي رسـالته، وهـو فـي واقـع الأمـر، لـم يتوقّـف عنـد حـدود هاتيـن النقطتيـن الأساسـيتين علـم التاريـخ مـن جهـة وعلـم الاجتمـاع مـن جهـة أخـرى، بـل تعـدّى ذلـك إلـى مواضيـع أخـرى لعـلّ أهمهـا مـا جـاء فـي الكتـاب المذكـور حـول قضيـة «المصادفـة والمعجـزة» حيـث يذهـب الحصـري إلـى أنّ القـول «بالمصادفـات يعنـي إنـكار وجـود قانـون السّـبب مـن أساسـه، ولكـن القـول بالمعجـزات، لا يعنـي إنـكار هـذا القانـون، إنمـا يعنـي وجـود «شـواذ» تخـرج عـن نطـاق شـموله»[٧٤]. كذلـك لا يوافـق الحصـري مـا ذهـب إليـه صاحـب الرسـالة مـن اتّهامـات لاذعـة وتشـويهات متعمـدة لأخـلاق ابـن خلـدون السّياسـية، أو مـا صـدر عنـه مـن تهمـة تخـص أمانتـه العلميـة ولا سـيَّما فـي مـا ذكـر فـي سـياق اسـتعراض سـيرته العلميـة حـول مختصـر ابـن الحاجـب واسـتحالة حصـول ابـن خلـدون علـى نسـخة مـن الأغانـي، وهنـا يـردّ عليـه الحصـري بالرجـوع إلـى المقدّمـة ليـرى مبلـغ وجاهـة طـه حسـين فـي هاتيـن القضيتيـن، وينتهـي إلـى أنّ صاحـب المقدّمـة درس كتابيـن لأبي عمـرو بـن الحاجـب، أحدهمـا فـي الفقـه والثاني فـي أصـول الفقـه، وقـد أشـار فـي فصـل علـم الفقـه إلـى الكتـاب الأوّل، وفـي فصـل أصـول الفقـه إلـى الكتـاب الثانـي، أمّـا عـن كتـاب الأغانـي، فـإنّ المقدّمـة تذكـر الكتـاب فـي ثلاثـة مواضـع مختلفـة، ممّـا يفنّـد الادّعـاء باسـتحالة الحصـول علـى نسـخة منـه. لهـذا، يؤكّـد الحصـري أنّ ابـن خلـدون كان مطّلعـاً علـى كتـاب الأغانـي، كمـا أنّـه كان يعلـم أنّـه كان جـمّ الانتشـار فـي المشـرق والمغـرب[٧٥].

هـذه هـي أهـمّ الانتقـادات التـي وجّهـت إلـى رسـالة طـه حسـين حـول فلسـفة ابـن خلـدون الاجتماعيـة، والتـي تظهـر أنّ عميـد الأدب العربـي لـم يتعمّـق بالشـكل الكافـي فـي دراسـة المقدّمـة بسـبب اعتمـاده علـى القـراءات الاستشـراقية للتـراث العربـي - الإسلامي مـن جهـة، ومـن جهـة أخـرى، كانـت أبحاثـه متعجّلـة جـداً، فلـم يكـن قـد أحـاط بعـد بنظريـات علمَـي التاريـخ والاجتمـاع الحديـث، لهـذا أراد أن يقيـس بحـوث ابـن خلـدون بالفتوحـات العلميـة والمنهجيـة فـي عصـره، وهـو مـا شـكّل إحـدى تناقضاتـه ومأخـذه علـى صاحـب المقدّمـة، لهـذا كان مـن الأجـدر بـه، وهـو الـذي أقـام فـي فرنسـا وجامعاتهـا العريقـة سـنوات معـدودة، أن يحـاول إبـراز دور ابـن خلـدون فـي إنشـاء العلـوم الإنسـانية انطلاقـاً مـن الثـورة التـي أقامهـا لعلمـي التاريـخ والاجتمـاع البشـري، وهـذا مـا سـوف نسـعى إلـى تناولـه فـي مـا تبقّـى مـن بحثنـا هـذا.

لقـد تعرّضنـا فـي بدايـة دراسـتنا لمواقـف طـه حسـين مـن صاحـب المقدّمـة مـن نـواحٍ كثيـرة مـن فكـره، ورأينـا كيـف أنّـه أنكـر عليـه أنّـه واضـع علـم الاجتمـاع، لأنّـه أتـى بفلسـفة ولـم يـرقَ إلـى درجـة العلـم، فـكان

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٨٧ - ٥٨٨.

أشدّ تحاملاً وأقساهم حكماً، كما أنكر عليه إنشاءه فلسفة التاريخ رغم أنّه يشير في رسالته إلى أن ابن خلدون يفسر المجتمع والتاريخ وكان هدفه دراسة قوانين التطور الإنساني عموماً، وأن المقدمة شديدة الشبه بكتاب مونتسكيو روح القوانين، وأيضاً كان قصده من دراسته الأحداث التاريخية، استخراج القوانين العامّة التي تتحكّم في سير هذه الأحداث عبر الزمان، وهو في هذا يقترب من فيكو، وكان يدّعي أنّ هذا العلم الجديد الذي أتى به يسمح له التنبؤ بالمستقبل(٧٦).

ألا يعني هذا أن طه حسين يقدم الأدلة على أن ابن خلدون أتى بفلسفة التاريخ.

بيد أنّ هذا الموقف لا يحملنا قطعاً على انتزاع هذا الرجل من عصره ومن بيئته ومن حضارته، وأن نطلب منه نظرية متكاملة وفق معايير البحوث المعاصرة في علم الاجتماع وعلم التاريخ. وعليه، من اللازم أن نتعامل مع ابن خلدون وفق ما اقترحه علينا عند حديثه عن التاريخ من جهة، وعن علم العمران من جهة ثانية، لأنّه في هذين العلمين، كما يقول محمد وقيدي، تتمثل لديه ما ندعوه اليوم بالعلوم الإنسانية، وإن كان لم يتحدّث عنهما بهذه الصفة لأنّه لم يكن ممكناً له ذلك، وفي العلاقة التي تربط علم التاريخ بعلم العمران، نجد التّصور الخلدوني للمجال المعرفي للعلوم الإنسانية، حتّى وإن لم يكن قادراً في ذلك الوقت أن يصف التجديد الذي قام بالخصائص التي نعرفه عليها في الوقت الحاضر(٧٧).

ومن أجل أن نصل إلى فهم أهمّية ومكانة تصوّره لهذين العلمين ضمن مجموع المعارف التي كانت سائدة إلى عصره، يجدر بنا أن نتطرّق إلى التّصنيف الذي يضعه لنا ابن خلدون للعلوم. والملاحظة التي يمكن رصدها في هذا السّياق هي أنّ ابن خلدون لا يخرج عن المبدأ العام الذي اعتمده كلّ المفكّرين الإسلاميين السّابقين الذين قدّموا تصنيفات للعلوم، وهكذا يرى صاحب المقدّمة أنّ العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين:

صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره، وصنف نقلي يأخذ عمّن وضعه. فالصنف الأوّل هو الصنف العقلي الذي يقف عليه الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي إليه بقدراته العقلية كالسّمع والبصر، ويمثّل عنده العلوم الحكيمة الفلسفية أو العلوم العقلية، وهي طبيعة الإنسان من حيث إنّه ذو فكر، فهي غير مختصة بملّة، بل يوجّه النظر فيها إلى أهل الملل كلّهم؛ وهي مشتملة على أربعة علوم وهي علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، وأخيراً علم التّعاليم الذي يشمل بدوره على أربعة علوم هي علم الهندسة وعلم الأرتماطيقي وعلم الموسيقى وعلم الهيئة(٧٨).

أما الصّنف الثاني فهو الصّنف النقلي الوضعي الذي يؤخذ عن الواضع الإلهي الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول.

---

(٧٦) حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، ص ٤١ - ٤٢ (بتصرّف).

(٧٧) محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٦ - ٧.

(٧٨) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

ثـمّ أقسـام العلـوم النّقليـة الوصفيـة وهـي العلـوم المأخـوذة مـن القـرآن الكريـم والسّـنة النّبويـة الشـريفة وكذلـك علـوم اللسـان العربـي، ويمكننـا توضيـح ذلـك حسـب الرسـم البيانـي التالـي:

رسـم بياني للعلوم النقلية عند ابن خلدون(٧٩).

١ - علم اللسان:

أ - علم النحو (المجاز - فقه اللغة - الألفاظ المشـتركة)؛

ب - علم اللغة: (علم البلاغـة - علم البيان - علم البديع)؛

ج - علم البيـان: (علم البيان - علم البديع)؛

د - علـم الآداب (فن المنظور - فن المنثور)؛

٢ - علم القرآن (القراءات - فن الرسـم - التفسير [التفسـير النقلي، التفسير الوضعي])؛

٣ - علـوم الحديـث (علـم ناسـخ الحديـث ومنسـوخه - النظـر فـي الأسـانيد ومـا يجـب العمـل بـه فـي الأحاديـث - مراتـب الحديـث)؛

٤ - علـم الفقه (أهل الرأي - أهل الحديث)؛

٥ - علم الفرائض؛

٦ - علم أصول الفقه (الكتاب - السـنّة - الإجماع - القياس)؛

٧ - علم الـكلام (التوحيد، الإيمان بالعقائد)؛

٨ - علم تعبير الرؤيا(٨٠)؛

نلاحـظ أنّ هـذا التصنيـف الـذي وضعـه ابـن خلـدون، يتضمّـن تحديـدات دقيقـة لموضوعـات العلـوم المختلفـة فـي عصـره، ورصـداً للتّطـور التاريخـي لهـا، وهـو ربـط كلّ ذلـك بنظريتـه الاجتماعيـة التـي تعتبـر أنّ انتشـار العلـوم ظاهـرة طبيعيـة فـي العمـران الحضـري(٨١).

بيـد أنّ باحثـاً آخـر، وهـو محمـد وقيـدي، يطـرح تسـاؤلاً مشـروعاً حـول غيـاب التّاريـخ وعلـم العمـران مـن هـذا التصنيـف، ويـرى أن الأمـر قـد يكـون مفهومـاً بالنسـبة إلـى علـم العمـران بوصفـه العلـم الجديـد الـذي هـو موضـوع حديـث ابـن خلـدون فـي المقدّمـة بأكملهـا، حيـث يعمـل علـى إثبـات موضوعـه وإرسـاء منهجـه فـي البحـث، ولكـن إذا كان لـم يذكـر فـي تصنيفـه إلّا العلـوم القائمـة، فإنّـه مـن غيـر الممكـن تعميـم التّبريـر نفسـه بالنسـبة إلـى علـم التاريـخ الـذي يصفـه بأنّـه علـم عريـق، وعليـه فإنّـه يمكـن تفسـير ذلـك حسـب هـذا الباحـث وهـو أنّ عـدم ذكـر علمـي التّاريـخ والعمـران يرجـع إلـى أنّ ابـن خلـدون يعتبرهمـا

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٨٠) لعموري عليش، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي: الفارابي والغزالي وابن خلدون (الجزائر: دار هومة للنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٩٥.

(٨١) محمد العريبي، المناهج والمذاهب والعلوم عند العرب (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ١٧١.

العلميـن اللّذيـن جـدّد فـي أولهمـا بتنويـر منهجـه، وأنشـأ ثانيهمـا بتعييـن الموضـوع الـذي يخصـه وإرسـاء قواعـد المنهـج الـذي يلائـم البحـث فـي ذلـك الموضـوع[٨٢].

ويقـدّم باحـث آخـر تفسـيراً عـن عـدم ذكـر ابـن خلـدون للتاريـخ فـي تصنيفـه للعلـوم، وهـو أنّـه لـم يكـن هـذا العلـم يعـدّ مستقـلاً قائمـاً بذاتـه، وإنّمـا كان فـي ذلـك العصـر داخـلاً فـي علـوم الشـريعة ويعـدّ منهـا، كعلـم الأخبـار والسّـير. وعندمـا أنهـى تصنيفـه لعلـوم عصـره، اكتشـفت هـذا العلـم وحـدّد خصائصـه العرضيـة والمنهجيـة واعتبـره علمـاً أصيـلاً فـي الحكمـة وعريقـاً وجديـراً بـأن يعـدّ فـي علومهـا، فجعلـه إذاً علمـاً مـن العلـوم العقليـة لا مـن العلـوم الشـرعية[٨٣].

ولعلّـه مـن المناسـب هنـا أن نذكـر بعـض تصنيفـات الفلاسـفة العـرب للعلـوم، لنتأكّـد مـن أنّ الفارابـي (٣٣٩هــ) مثـلاً لا يذكـر التاريـخ علـى الإطـلاق فـي كتابـه إحصـاء العلـوم، مجاريـاً فـي ذلـك المعلّـم الأول أرسـطو طاليـس الـذي لـم يتحـدّث أبـداً عـن هـذا العلـم. أمّـا إخـوان الصّفـا، فيذكـرون فـي رسـائلهم أجنـاس العلـوم، ويجعلـون التّاريـخ ضمـن العلـوم الشـرعية الوضعيـة لا ضمـن العلـوم الفلسـفية، وذلـك باسـم علـم الرّوايـات والأخبـار، وإلحـاق هـذا العلـم بالعلـوم الشـرعية محدّديـن مهمّـة المشـتغلين بهـذا العلـم، «فعلمـاء الروايـات هـم أصحـاب الحديـث»[٨٤].

أمّـا الخوارزمـي (٢٣٢هــ) فيذكـر فـي مؤلّفـه مفاتيـح العلـوم ضمـن فئـة العلـوم الشّـرعية أو النّقليـة، علـم الأخبـار، وهـو مـا يقصـد بـه علـم التاريـخ[٨٥]. وكذلـك الأمـر بالنسـبة إلـى ابـن النديـم (٤٣٨هــ) فـي كتابـه الفهرسـت الـذي يخصّـص المقالـة الثالثـة لفنـون الأخبـار والآداب والسّـير والأسـباب، ليضـع التاريـخ ضمـن العلـوم الشـرعية كعلـم ملحـق بهـا ومسـاعد لهـا[٨٦].

أمّـا الإمـام الغزالـي (٥٠٥هــ) فيؤكـد فـي كتابـه إحيـاء علـوم الديـن مبـدأ هـذه التّطبيقـات ويعتبـر التّاريخ ضمـن العلـوم الشـرعية، حيـث إنّـه يقسـم العلـوم إلـى مـا هو أصـول وهـو القـرآن والسـنّة، وإلـى ما هـو فروع كالفقـه، وإلـى مـا هـو مقدّمـات منهـا اللغـة والنحـو، والمتمّمـات وهـي كعلـم التّفسـير فـي مـا يتعلّـق بالقـرآن وعلـم الآثـار والأخبـار، أي التاريـخ الـذي يقول عنه إنـه: «العلـم بالرجـال وأسـمائهم وأنسـابهم وأسـماء الصحابة وصفاتهـم، والعلـم بأعمارهـم ليميّـز المرسـل عـن (المسـند) وكذلـك مـا يتعلّق بـه»[٨٧].

واضـح إذاً مـن كلّ هـذا، أنّ تصنيفـات العلـوم التـي قدّمهـا مفكّـرو الإسـلام قبـل ابـن خلـدون لـم تذكـر التاريـخ إلّا كعلـم مـن العلـوم الشـرعية أو كعلـم ملحـق بهـا، وهـو الأمـر الـذي يـدلّ علـى الـدّور الـذي أنيط بهـذا العلـم وهـو البرهنـة علـى الروايـات المتعلّقـة بتاريـخ الشـرع. ولهـذا يذهـب الباحـث محمـد وقيـدي

(٨٢) وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص ٧.

(٨٣) عليش، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٨٤) إخوان الصفا، الرسائل ١ (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢)، ص ٣٩١.

(٨٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تقديم وإعداد عبد اللطيف محمد العبد (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٢١)، ص ٦٠.

(٨٦) أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ٣٥.

(٨٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٠.

إلى أنّ ابن خلدون لم يدرج في تصنيفه للعلوم التّاريخ ضمن العلوم الشرعية، فليس ذلك إغفالاً منه لمكانة ذلك العلم ضمن هذه المعارف، بل إرادة منه في توضيح المكانة الحقيقية لعلم التاريخ التي هي ضمن العلوم العقلية(٨٨).

ويحاول محمد عابد الجابري (٢٠١٠) أن يقرأ مقدّمة ابن خلدون بطريقة مغايرة، وهي أنّ الهدف منها رفع الكتابة التّاريخية من مستوى الفن الذي يقتصر فيه على مجرّد سرد أخبار الأيام والحوادث في القرون الأولى سرداً قصصياً لا يتقيّد بالموضوعية والدّقة العلمية، إلى مستوى العلم الذي يقوم على النّظر والتّحقيق والتّعليل والتّفسير، وهو الأمر الذي يدلّ على أنّه كان واعياً كلّ الوعي بأنّ الانتقال بالتّاريخ من مستوى الرّد الأخباري القصصي إلى مستوى التّحليل العلمي لا تكفي فيه مجرّد الدعوة، بل لا بدّ من تأسيس هذه الثقة المعرفية على تصوّر جديد للتاريخ موضوعاً ومنهجاً(٨٩).

هذا يعني أنّ التّحليل الإبستيمولوجي الذي قام به ابن خلدون لعلوم عصره له مكانه الطبيعي والمشروع في مقدّمته، لأنّ الهدف منه هو وضع معيار صحيح يتحرّى به المؤرّخون طريق الصّدق والصّواب حتى يكون العلم ممكناً وقابلاً لأن ينتج معارف يقينه، من هنا، كانت العلوم صنفين، علوماً مقصودة لذاتها كالطّبيعيات والفقه والحديث، وعلوماً هي آلة لتلك، كالمنطق وأصول الفقه والحساب وعلوم اللّسان، إضافة إلى علم العمران الذي هو آلة لعلم آخر وهو علم التاريخ(٩٠).

هكذا نفهم من هذا العرض أنّ انتقال علم التاريخ من كونه من العلوم الشرعية وملحقاً بها إلى كونه علماً عقلياً يتطلّب منهجاً صارماً يتجاوز من خلاله التّقليد التاريخي الذي سار إلى عصره. ولهذا، لكي ينتقل علم التّاريخ من المجال الإبستيمولوجي إلى العلوم العقلية التي لم يذكر ضمنها، يجب أن ننجز ثورة منهجية تؤدّي به إلى تجاوز التّقليد التاريخي القديم الذي ارتبط بعاملين: عامل ديني مرتبط بالحفاظ على العقيدة، وعامل سياسي مرتبط بتطوّر السّلطة السّياسية، والصّراعات التي قامت حولها، وقد نصب هذان العاملان دوراً في تطوير التأريخ وفي تجديد طبيعة المنهج المتّبع فيه(٩١).

هنا يمكن أن نشير إلى أنّ القطيعة الإبستيمولوجية التي يريد ابن خلدون إنجازها تمّت أولاً على مستوى النّقد الذي يوجّهه إلى الطريقة التقليدية للتّأريخ التي تؤدي بالمؤرخ إلى وقوع في الخطأ، وإلى البقاء في أسر الاتّباع والتّقليد. في هذا السياق، يرى ابن خلدون أنّ أوّل الأسباب التي تدفع بالمؤرخ إلى الوقوع في الخطأ والكذب في الرّوايات التّاريخية، هو ميل الإنسان إلى تصديق

---

(٨٨) وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص ٩.

(٨٩) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٩١) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.

الخبـر الـذي يتّفـق مـع رأي يعتقـده أو مذهـب يؤمـن بـه مـن دون تمحيـص: يقـول ابـن خلـدون: «فمنهـا التشـيّعات لـلآراء والمذاهـب، فـإنّ النفـس إذا كانـت علـى حـال الاعتـدال فـي قبـول الخبـر أعطتـه حقـه مـن التّمحيـص والنّظـر حتّـى تتبيّـن صدقـه مـن كذبـه، وإذا خامرهـا تشـييع لـرأي أو لخلقـه قبلـت مـا يوافقهـا مـن الأخبـار لأوّل وهلـة ...».

أمّـا السّـبب الثانـي «الثقـة بالناقليـن وتمحيـص ذلـك يرجـع إلـى التّعديـل والتّجريـح». المقصـود هنـا فهـو الخطـأ الـذي قـد يقـع فيـه المـؤرّخ عندمـا يثـق بالنّاقـل أو الـرّاوي الـذي يكـون كاذبـاً فـي مـا يرويـه.

ويتعلّـق السّـبب الثالـث مـن أسـباب الكـذب «الذهـول عـن المقاصـد، فالكثيـر مـن الناقليـن لا يعـرف القصـد بمـا عايـن أو سـمع وينقـل الخبـر علـى مـا فـي ظنّـه وتخمينـه فيقـع فـي الكـذب».

أمّـا السّـبب الرابـع فهـو «توهّـم الصّـدق وهـو كثيـر وإنمـا يجـيء فـي الأكثـر مـن جهـة الثّقـة بالناقليـن» هـذا الأمـر هـو نتيجـة الثقـة العميـاء التـي تبتعـد مـن التّمحيـص الدّقيـق.

والسّـبب الخامـس هـو «الجهـل بتطبيـق الأحـوال علـى الوقائـع لأجـل مـا يداخلهـا مـن التّلبيـس والتّصنّـع فينقلهـا المخبـر كمـا رآهـا وهـي بالتّصنـع علـى غيـر الحـق فـي نفسـه»[٩٢]. هنـا قـد ينخـدع المـؤرخ بمـا يـدسّ فـي الأخبـار، فـإذا مـا نقلهـا كمـا هـي يكـون قـد نقـل أخبـاراً كاذبـة مـن دون أن يقصـد ذلـك. أمـا السّـبب السّـادس فيتعلّـق «بتقـرّب بالنـاس فـي الأكثـر لأصحـاب التجلـة والمراتـب بالثنـاء والمـدح وتحسـين الأحـوال وإشـاعة الذكـر بذلـك»، وهـو مـا يعنـي تملّـق بعـض المؤرّخيـن لأصحـاب السّـلطة والجـاه والمناصـب العليـا بإشـاعة أخبـار كاذبـة عنهـم بغيـة إرضائهـم.

ويكـون السّـبب السّـابع، وهـو الأهـمّ كونـه مرتبطـاً بمشـروعه «علـم العمـران متمثـلاً بــ «الجهـل بطبائـع الأحـوال فـي العمـران»، فـإنّ كلّ حـادث مـن الحـوادث ذاتـاً كان أو فعـلاً لا بـدّ لـه مـن طبيعـة تخصّـه فـي ذاتـه، وفـي مـا يعـرض لـه مـن أحوالـه، فـإذا كان السّـامع عارفـاً بطبائـع الحـوادث والأحـوال فـي الوجـود ومقتضياتهـا أعانـه ذلـك فـي تمحيـص الخبـر علـى تمييـز الصّـدق مـن الكـذب»[٩٣].

وثانيـاً، إعـادة النّظـر فـي وضـع علـم التّاريـخ داخـل المجـال الإبسـتيمولوجي العـام للعلـوم الإنسـانية، فينتقـل بذلـك هـذا العلـم مـن مجـال العلـوم الشـرعية إلـى اعتبـاره واحـداً مـن العلـوم العقليـة.

علـى أنّ ابـن خلـدون وهـو يذكـر هـذه الأسـباب الوجيهـة، فإنّـه لا يكتفـي بنقـد مـا درج عليـه المؤرّخـون السّـابقون، بـل ينتقـل إلـى بنـاء منهـج التّعليـل الـذي يأخـذ بعيـن الاعتبـار مطابقـة مـا يـروى لطبائـع الأحـوال فـي العمـران، وبهـذا يكـون قـد أنجـز قطيعـة إبسـتيمولوجية مـع التّقليـد التّاريخـي الـذي نشـأ عنـد المؤرّخيـن العـرب قبلـه. مـن هنـا، يكـون قـد هيّـأ التاريـخ ليكـون علمـاً إنسـانياً مـن حيـث موضوعـه لا يكـون مجـرّد

(٩٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٥ - ٣٦.

روايـة لأخبـار الشّـريعة وتسلسـلها وتسلسـل روايتهـا، ومـن حيـث منهجـه بتجـاوز منهـج الاتّبـاع والتّقليـد وتبنّـي منهـج التّعليـل الـذي يرجـع الوقائـع إلـى أسـبابها[٩٤].

بيـد أنّ علـم التاريـخ ليـس فـي نهايـة الأمـر إلّا جانبـاً مـن المجـال المعرفـي الـذي ندعـوه اليـوم بالعلـوم الإنسـانية، لهـذا أراد ابـن خلـدون أن يدرسـه دراسـة علميـة، فهـداه ذلـك إلـى ضـرورة وضـع علـم جديـد وهـو علـم العمـران الـذي يمثّـل الجانـب الآخـر، وهـو يضـاف إلـى مجمـوع العلـوم القائمـة، ولـم يكـن العلمـاء قبلـه متنبهيـن إلـى ضرورتـه وموضوعـه. وعليـه فـإنّ السّـبب الـذي شـرحه صاحـب المقدّمـة، وهـو الجهـل بطبائـع الأحـوال فـي العمـران، قـاده إلـى أن يكتشـف ضـرورة قيـام هـذا العلـم الـذي سـيكون موضوعـه هـو معرفـة أحـوال طبائـع العمـران. وتبعـاً لذلـك، يعيّـن لهـذا العلـم الجديـد مبـادئ منهجـه، وفـي هـذا السّـياق يقـول: «وكأنّ هـذا علـم مسـتقلّ بنفسـه فإنّـه ذو موضـوع وهـو العمـران البشـري والاجتمـاع الإنسـاني، وذو مسـائل وهـي بيـان مـا يلحقـه مـن العـوارض والأحـوال لذاتـه واحـدة بعـد أخـرى، وهـذا شـأن كلّ علـم مـن العلـوم وضعيـاً كان أو عقليـاً».

كمـا فصلـه عـن غيـره مـن العلـوم فقـال: «وليـس مـن علـم الخطابـة الـذي هـو أحـد العلـوم المنطقيـة، فـإنّ موضـوع الخطابـة إنّمـا هـي الأقـوال المقنعـة النّافعـة فـي اسـتمالة الجمهـور إلـى رأي أو صدّهـم عنـه... ولا هـو أيضـاً مـن علـم السّياسـة المدنيـة، إذ سياسـته المدنيـة هـي تدبيـر المنـزل أو المدينـة بمـا يجـب بمقتضـى الأخـلاق والحكمـة»[٩٥].

نفهـم مـن هـذا أنّ ابـن خلـدون فـي سـياق تعريفـه لهـذا العلـم الجديـد، يعبّـر عـن وعيـه بجدّيـة العلـم بالنسـبة إلـى نسـق المعـارف الإنسـانية القائمـة، كمـا يعبّـر عـن وعيـه بضـرورة إدراك اسـتقلال ذلـك العلـم عمّـا عـداه مـن حيـث موضوعـه، ويميّـز بيـن موضـوع هـذا العلـم والعلـوم التـي قـد تقتـرب منـه مـن حيـث الموضوعـات التـي هـي موضـوع دراسـتها[٩٦].

هـذا، وإنّ اكتشـاف ابـن خلـدون علـم العمـران، كمـا يشـير إلـى ذلـك أحـد الباحثيـن، ليـس وليـد فكـرة مثاليـة، أو نظـرة إصلاحيـة، بـل هـو نتيجـة تفكيـر منهجـي سـليم يهـدف إلـى تزويـد المـؤرّخ بثقافـة خاصّـة. مـن هنـا، درس الظواهـر الاجتماعيـة دراسـة موضوعيـة، لا بمجـرّد وصفهـا ولا للدّعـوة إليهـا، ولبيـان مـا ينبغـي أن تكـون عليـه، ولكـن لتحليلهـا تحليـلاً يـؤدّي إلـى الكشـف عـن طبيعتهـا وعلـى الأسـس التـي تقـوم عليهـا، والقوانيـن التـي تخضـع لهـا[٩٧].

إذا كان طـه حسـين قـد اعتبـر المقدّمـة ليسـت إلا تحسّسـاً أو تلمّسـاً لطريـق علـم الاجتمـاع، ومـن ثـمّ فهـي لا ترقـى إلـى مسـتوى العلـم، وإنمـا هـي فلسـفة اجتماعيـة، فهـو بذلـك يناقـض نفسـه حيـن يقـول فـي رسـالته: إنّ ابـن خلـدون أوّل فيلسـوف اتّخـذ مـن المجتمـع موضوعـاً لعلـم «مسـتقلّ»، لهـذا يقـول علـي

(٩٤) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٩٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩٦) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩٧) الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط ٣ (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٧٠.

عبد الواحد وافي في كتابه علم الاجتماع إنّ من بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألّف علم مستقلّ، وقد سمّاه «علم العمران البشري» أو الاجتماع الإنساني، وهو العلم الذي نسمّيه «السّوسيولوجيا» (La Sociologie) أو علم الاجتماع، لأنّ قوام هذا العلم، كما سبق بيان ذلك، هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها(٩٨).

لهذا، فإنّ منهج ابن خلدون في بحوثه يعتمد على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها، وعلى تعقّب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السّابقة لعصره، وتعقّب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى، والموازنة بين هذه الظواهر جميعاً والوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرفية والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض وعوامل تطوّرها واختلافها، ثمّ الانتهاء من هذه الأمور جميعاً إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين(٩٩).

ولعلّ هذا المنهج الذي اصطنعه ابن خلدون لهذا العلم، لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع.

الحاصل من كلّ هذا، أنّ تحديد ابن خلدون موضوع علمه الجديد ومسائله ومبادئ منهجه يمثّل تفكيراً مشابهاً للثورة الفكرية الحالية في العلوم الإنسانية، فهو محلّل معلّل مقارن لجميع الظواهر، لهذا فهو يمتاز بالموضوعية في الأبحاث واستقراء الأحداث لاستخراج القوانين الحتمية كما هو الحال عند العلماء في الميادين الطّبيعية(١٠٠).

وعلى الرّغم من أنّه وقع في بعض النقائص المعرفية والمنهجية التي حرص الكثير من الباحثين العرب والأجانب على كشفها وإبرازها في مقالاتهم وأبحاثهم، إلّا أن فضله كبير جدّاً في تكريس قواعد الالتزام العلمي والنّظرة الواسعة الأفق في فهم التّاريخ وحركة المجتمع الإنساني، لهذا كان الهدف عند ابن خلدون من تجديد علم التّاريخ أن يصبح مستقلّاً بذاته غير ملحق بالعلوم الشرعية كما كان سائداً في تصنيفات العلوم السّابقة عند فلاسفة الإسلام. لقد أراد لهذا العلم أن يكتسب مكانة جديدة ضمن نسق العلوم العقلية وكان هدفه أيضاً تحديد علم العمران بكونه علماً عقلياً قاصداً البحث في القوانين التي تخصّ ظواهر الاجتماع الإنساني، على الرّغم من أنّه لم يتخلّص من نسق المعارف الذي كان معروفاً إلى زمانه(١٠١).

لقد اجتهد ابن خلدون بحق في إكساب علمَي التاريخ والعمران مشروعية وجودهما في استقلال عن العلوم الشرعية، حتى وإن لم يؤدِّ ذلك إلى إطلاق على المجال المعرفي الذي يشتمل

(٩٨) علي عبد الواحد وافي، علم الاجتماع، ط ٢ (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص ٦٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٠٠) ابن عمار، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٠١) وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص ١٤ - ١٥.

هذيـن العلميـن اسـم العلـوم الإنسـانية، غيـر أنّ هـذا لا يعنـي تحجيـم دوره فـي تأسـيس هـذه العلـوم بمعنـاه الحديـث والمعاصـر.

ومهمـا يكـن مـن تفـاوت فـي نظـر الباحثيـن إلـى ابـن خلـدون، وطـه حسـين واحـد منهـم، فهـو يسـتأهل أن يظهـر بمنزلـة رفيعـة فـي تاريـخ الفكـر البشـري؛ فلقـد أجمـع هـؤلاء علـى الإقـرار بسـبقه إلـى كشـف الكثيـر مـن المبـادئ التاريخيـة والاجتماعيـة والاقتصاديـة والتربويـة، ولا تـزال مقدّمتـه ميـدان بحـث وتدقيـق تخوضـه أقـلام الباحثيـن فـي الشـرق والغـرب.

وهكـذا، فـإنّ اطّـلاع العلمـاء والمفكّريـن فـي الغـرب علـى المقدّمـة أدّى إلـى تغييـر آرائهـم فـي مـا يتعلّـق بنشـأة العلـوم الاجتماعيـة وتاريـخ هـذه النشـأة، «فقـد كانـوا يزعمـون أنّ فيكـو هـو أوّل مـن بحـث فـي فلسـفة التاريـخ». ولكنهـم علمـوا حينئـذ أنّ ابـن خلـدون قـد سـبقه إلـى ذلـك بمـدة تزيـد علـى ثلاثـة قـرون ونصـف القـرن، وأنّـه قـد أقـام دراسـته لتطـوّر الحضـارة الإنسـانية، أي لمـا يسـمّونه «فلسـفة التاريـخ» علـى دعائـم علميـة قويـة... وكانـوا يدّعـون أنّ أوغسـت كونـت (١٨٥٧) هـو أوّل مـن أنشـأ علـم الاجتمـاع، ولكنّهـم علمـوا حينئـذ أنّ ابـن خلـدون قـد سـبقه إلـى ذلـك لمـدّة تزيـد علـى أربعـة قـرون ونصـف القـرن، وبطرائـق ومناهـج مبـرأة مـن عيـوب الطّرائـق التـي لجـأ إليهـا كونـت ومـن مسـاوئ مناهجـه[١٠٢].

ألا يحـقّ لنـا القـول بعـد كلّ هـذا إنّـه لا ينبغـي إغفـال الـدّور الـذي قـام بـه صاحـب المقدّمـة فـي إنشـاء العلـوم الإنسـانية، علـى الأقـل مثلمـا قـال أحـد الباحثيـن، مـن أجـل أن يكسـب علمَـي التاريـخ والعمـران مشـروعية وجودهمـا فـي اسـتقلال عـن العلـوم الشـرعية، وهـذا قبـل الجهـود التـي قـام بهـا علمـاء لاحقـون، لكـي يكسـبوا العلـوم الإنسـانية اسـتقلالها عـن المذاهـب الفلسـفية[١٠٣].

خاتمة

الحاصـل مـن كل مـا قلنـاه، أنّ مـا قـام بـه ابـن خلـدون ومـا أنجـزه علـى الرغـم مـن العوائـق الإبسـتيمولوجية التـي واجهـت مشـروعه الضخـم، لا يعنـي أنّـه يخلـو مـن الأخطـاء المعرفيـة أو المنهجيـة، ولسـنا ندعـي أنـه أحـاط بـكل شـيء يتعلـق بالتاريـخ والاجتمـاع، وعلـى الرغـم مـن هـذا، لا يعنـي أنـه صـار مـن الماضـي لا ينبغـي التّحـدث عنـه، بـل علينـا أن نسـتثمر فـي خطابـه كنظـرة مسـتقبلية تخطّـط لنهضتنـا.

إنّ تحقيـق هـذا الهـدف، معنـاه تحريـر واقعنـا مـن القيـود الفكريـة المجتمعيـة التـي جعلـت أعمـال أسـلافنا العظـام الخالـدة تبقـى مـن دون مسـتقبل فـي بيئتهـا العربيـة - الإسـلامية، بينمـا يتسـابق علمـاء الغـرب للكشـف عـن مبالـغ أصالتهـا وعمقهـا وتأثيرهـا فـي حركـة الفكـر الإنسـاني.

هـذا، ولـم يوفّـق طـه حسـين فـي دراسـته معظـم النواحـي التـي عـرض لهـا فـي هـذه الرسـالة، لأنـه فـي واقـع الحـال، كان فـي مسـتهل حياتـه العلميـة، فخفيـت عليـه عظمـة ابـن خلـدون وأصالـة بحوثـه. ومـع

---

(١٠٢) علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون (الرياض: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(١٠٣) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١١.

ذلك فإنّ رسالته تُعّد بحق أول بحث علمي منظّم كُتِب عن صاحب المقدمة، وتتناول بالتحليل والنقد الجريء نظرياته في التاريخ والاجتماع.

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. ط ٧. بيروت: دار القلم، ١٩٨٩.

ابن عمار، الصغير. الفكر العلمي عند ابن خلدون. ط ٣. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. الفهرست. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨.

إخوان الصفا. الرسائل ١. الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢.

أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

حسين، طه. فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد. نقلها إلى العربية محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. ط ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧.

الحضري، زينب محمود. فلسفة التاريخ عند ابن خلدون. بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٩.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف. مفاتيح العلوم. تقديم وإعداد عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٢١.

الشمالي، عبده. دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها. ط ٥. بيروت: دار صابر، ١٩٧٩

العريبي، محمد. المناهج والمذاهب والعلوم عند العرب. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.

علبي، أحمد. طه حسين: رجل وفكر وعصر. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥.

عليش، لعموري. تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي: الفارابي والغزالي وابن خلدون. الجزائر: دار هومة للنشر، ٢٠٠٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

كرو، أبو القاسم محمد. العرب وابن خلدون. ط ٣. تونس، طرابلس الغرب: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧.

الكيالي، سامي. الفكر العربي بين ماضيه وحاضره. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٩٣.

مجلة الكتاب المصرية: آذار/مارس ١٩٥٢.

وافي، علي عبد الواحد. عبقريات ابن خلدون. الرياض: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

———. علم الاجتماع. ط ٢. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

وقيدي، محمد. العلوم الإنسانية والأيديولوجيا. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

الفصل الثاني

الموقف الإبستيمولوجي من التّراث: الجابري نموذجاً

نعيمة بن صالح

مقدّمة

يعاني الوطن العربي أزمة تخلّف في أبعادها المختلفة: الثّقافية والسّياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ منذ عصر الانحطاط (القرن ١١م الموافق ٥هـ) إلى اليوم، على الرّغم من ظهور مشاريع فكرية عربية إسلامية حديثة ومعاصرة، عالجت إشكالية المشروع النّهضوي العربي بعامّة ومشكلة الأصالة والمعاصرة بخاصّة، منها الاتّجاهات العقلانية النّقدية، مثلما هو الحال مع مشروع المفكّر العربي محمّد عابد الجابري[1] الذي حاول توظيف مختلف المفاهيم والمناهج الفلسفية العلمية الغربية المعاصرة، منها مفهوم الإبستيمولوجيا لحلّ إشكالية الأصالة (التّراث) والمعاصرة (الحداثة). لقد طبّق هذا المفهوم على موضوع من موضوعات العلوم الإنسانية وهو التّراث العربي الإسلامي باعتباره يشكّل الهويّة والخصوصيّة للمجتمعات العربية بعامّة والمجتمع المغربي بخاصّة. بذلك، كان لهذا المفكّر موقف إبستيمولوجي من التّراث، حلاً لمشكلة الأصالة والمعاصرة. وعليه، كيف وظّف مفهوم الإبستيمولوجيا في تحليله النّقدي للتّراث العربي الإسلامي بمكوّناته المعرفية

---

(١) ولد محمّد عابد الجابري عام ١٩٣٦ وتوفى عام ٢٠١٠. تحصّل على دبلوم الدّراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدّولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلّية الآداب في الرّباط، شغل مهام تربوية تعليمية، سياسية، وفكرية لها ارتباطات بالفكر العربي والإسلامي، سواءً بالنّظر إلى كونه اشتغل بمنصب الأستاذية للفلسفة ولهذا الفكر في كلّية الآداب بالرّباط منذ عام ١٩٦٧، أو بالنّظر إلى مؤلّفاته نذكر منها: أضواء على مشكل التّعليم بالمغرب (١٩٧٣)؛ مدخل إلى فلسفة العلوم، ٢ ج (١٩٧٦)؛ نحن والتّراث (١٩٨٠)؛ الخطاب العربي المعاصر (١٩٨٢)؛ تكوين العقل العربي (١٩٨٤)؛ بنية العقل العربي (١٩٨٦)؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر (١٩٨٩)؛ العقل السّياسي العربي (١٩٩٠)؛ التّراث والحداثة (١٩٩١)؛ العقل الأخلاقي العربي (٢٠٠١)؛ المشروع النّهضوي العربي (١٩٩٦)؛ مدخل إلى القرآن الكريم: التّعريف بالقرآن الكريم (٢٠٠٦)، وفهم القرآن الكريم - التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول - بأقسامه الثّلاثة.

والسّياسـية والأخلاقيـة؟ وهـل أنتـج موقفـاً فلسـفياً جديـــــداً فـي الفكـر العربـي المعاصـر؟ لتحليـل هـذه الإشـكالية الفلسـفية، اتّبعنـا المنهـج التّحليلـي الاسـتنتاجي، والمنهـج المقـارن مـع إعطـاء أمثلـة مـن التّـراث فـي محتوياتـه المعرفيـة والسّياسـية والأخلاقيـة.

أولاً: توظيف الإبسـتيمولوجيا في التّراث العربي الإسلامي في قسمه المعرفي

سـنتناول فـي هـذا المبحـث القواعـد الإبسـتيمولوجية التـي أنتـج بهـا العقـل العربـي معارفـــه العرفانيــة والبيانيـة والبرهانيـة، مـع إبـراز مفهـوم القطيعـة الإبسـتيمولوجية ومعـه مفهـوم العائـق الإبسـتيمولوجي مـن التّـراث العربـي، بالنّظـر إلـى عمليـة توظيـف هـذه المفاهيـم مـن طـرف الجابـري فـي تحليلـه النّقـدي لهـذا التّـراث المكـوّن معرفيـاً مـن العلـوم البيانيـة والعرفانيـة والبرهانيـة، حـلاً لمشـكلة الأصالـة والمعاصـرة فـي الفكـر العربـي المعاصـر.

١ - القواعد الإبسـتيمولوجية التي أنتج بها العقـل العربي معارفه العربية

بدايـة، نُشـير إلـى أنّ الجابـري صنّـف الثّقافـة العربيـة - إبسـتيمولوجيا - فـي الفتـرة التّاريخيـة المُمْتـدّة مـن القـرن ٢هــ/٨ م إلـى القـرن ٥ هــ/١١م، إلـى نِظـام معرفـي بَيَانـي ونِظـام معرفـي عِرفانـي ونِظـام معرفـي بُرهانـي، علـى أسـاس أنّ العقـل العربـي هـو الأداة المُنتِجَـة لهـذه النُّظـم المعرفيـة فـي التّـراث، لقـد حـدّد مفهـوم العقـل العربـي تحديـداً علميـاً/ إبسـتيمولوجياً وليـس أيديولوجيـاً، فهـو علـى حـدّ تعبيـره: «الفكـر بوصفـه أداة للإنتـاج النّظـري صنعتهـا ثقافـة مُعيّنـة لهـا خصوصيتهـا، هـي الثّقافـة العربيـة بالـذّات، الثّقافـة التـي تحمـل معهـا تاريـخ العَـرب الحضـاري العَـام وتعكِـسُ واقِعَهُـم أو تُعبِّـر عنـهُ وعـن طُموحَاتِهِـم المُسـتقبَليةِ كمَـا تَحمِـلُ وتعكـس وتُعبّـرُ، فـي ذات الوقـت، عـن عوائـق تَقدُّمهـم وأسـبابِ تخلُّفهـم الرَّاهِـن»[٢]، وهـو يأخـذ بمفهـوم العقـل المكـوِّن لتحديـد مفهـوم العقـل العربـي، إنّـهُ: «جُملـــة المبـــادئ والقَواعِـدِ التـي تُقدّمهـا الثَّقافَـةُ العربيّـة للمُنتَمِيـن إليهـا كأسـاس لاكتسـاب المَعرفـة، أو لنَقُـل تَفرِضُهـا عليهـم كنظـام معرفـي»[٣]. وعليـه، فالعقـل العربـي هـو عِبـارةٌ عـن نِظـام مَعرِفـي مُعيّـن (إشـكاليّات، مفاهيـم، تَصوُّرات، رُؤَى ومَنَاهِـج) الـذي يُؤسِّـسُ الثّقافـة العربيـة الإسـلامية، مـن دون إغفـال التَّأثِيـرِ المُتبَـادل بيـن العقـل الفاعـل والعقـل السّـائد فـي هـذه الثّقافـة. وسـنبرز فـي هـذا الإطـار، أهـمّ القَواعـد الإبسـتيمولوجية الخاصّـة بـكلّ نظـام معرفـي، التـي اسـتنبطها الجابـري وهـو يمـارس عمليـة النّقـد الإبسـتيمولوجي للعقـل العربـي، فكيـف ذلـك؟

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

أ - القواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي البياني

لقد سُمّيَ النّظام المعرفي البياني بهذا الإسم لأنّ فِعلَهُ المعرفي البَيان أو الظّهور والإظهار والفهم والإفهام، مجالهُ المعرفي اللّغة العربية وعُلُوم الدّين بوصفها نظرية قوانين تفسير الخطاب، تَتَمحور رُؤيَتُهُ للعَالَم حوْل الزّوجين (اللّفظ/المعنى)، (الأصل/الفرع) المُحدّدَيْنِ لأُسُسِ التّفكير البياني ومنهَجِهِ، والزّوج الثّالث (الجوهر/العرض) المُؤسّسُ للرُّؤية البَيَانِيّةِ ومُؤطّرِهَا. إنّ الجابري في عمليته التّحليليّة والنّقديّة لمُكوّنات هذا النّظام المعرفي (علم النّحو والبَلاَغَة، علم أصول الفقه، وعلم الكلام) انتهى إلى أنّ اللّغة العربية هي المُحدّد الإبستيمولوجي الأساسي للعقل العربي البياني وبخاصّة بنيةً ونشاطاً، إذْ إنّ لَهَا دوراً فِي تأسِيسِ عُلُومه البيانية وبِنائِها وتطويرها، وبخاصّةٍ أنّهُ في عَصْرِ التّدوين تمّ تأسيس علم اللّغة العربيّة عِلْماً قائِماً بذاتِهِ، إنّه: «الانتقال باللُّغَةِ العَرَبيّة من مُستوى اللاّعلم إلى مستوى العِلْم»[٤].

وتظهر النّزعة النّقدية الإبستيمولوجية في فكر الجابري وهو يُحلّل بنيوياً العقل العربي البياني، من خلال الكشف عن القواعد الإبستيمولوجية (مناهج، مفاهيم، إشكاليّات ورُؤى) التي شكّلت بنية العلوم العربية البيانية، ولتوضيح ذلك نأخذ بعض الأمثلة:

(١) بنية علوم اللّغة العربية: بيّن الجابري من وجهة نقدية إبستيمولوجية أنّ علوم اللّغة العربية (النّحو والبلاغة خاصّة) تأسّست إبستيمولوجياً باعتبارها بنية تواصلية في مباحثها، تشترك في القواعد الإبستيمولوجية المتمثّلة بوحدة الموضوع (النّص الدّيني)، وحدة المنهج (القياس النّحوي في علم النّحو العربي، والقياس البلاغي - الكناية والتّشبيه والتّمثيل في علوم البلاغة العربية)، وفي وحدة الرُّؤية البيانيّة للنّص الدّيني، وفي وحدة إشكالية الإعجاز في القرآن الكريم وما يرتبط بها من مشكلة العلاقة بين اللّفظ والمعنى في هذا الخطاب الدّيني.

(٢) بنية علم أصول الفقه: بيّنَ الجابري من وجهة نقدية إبستيمولوجية أنّ علمَ أصول الفقه تأسّس على مجموعة من القواعد الإبستيمولوجية من مفاهيم: الأصل/والفرع، على مناهج فقهية بالاعتماد على الكتاب والسّنة؛ والإجماع والقياس، على مشكلة كيفية ضبط العلاقة بين الألفاظ والمعاني في النّص الدّيني موضوع الدّراسات الفقهية؛ وعلى الرّؤية العقلية والنّقلية للشّريعة، بما أنّ الأحكام الفقهية تُفْهَمُ من الألفاظِ الدّينيّة، تُستنْبَطُ منها، وتُسْتَقرَأُ كذلك، وحتّى مناهج الإجماع والقياس هي الأخرى ترتبط بالنّص مثلما هو الحال مع مشروع الشّافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ) الفقهي. يقول الجابري في ذلك: «حَدّدَ الشّافعي أُصُول الفقْه أو التّشريع في أربَعةٍ جمع فيها أصول أهل الحديث وأصول الرّأي، على أساس الفصل في مَسْأَلَتَيْنِ مَنْهَجِيَتَينِ: - حُدُود الرّأي وشُروطه (القياس) من جهة، وعلاقة اللّفظ بالمعنى من جهة ثانية»[٥].

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣) بنية علم الكلام: بيّن الجابري من وِجهَة نَقْدِية إبستيمولوجية أنّ علم الكلام بوصفه من المكوّنات الرّئيسيّة للنّظام المعرفي البياني، تحدّدت بنيته الإبستيمولوجية المكوّنة من القواعد الإبستيمولوجية، في مشكلة ضبط العلاقة بين الألفاظ والمعاني من جهة، وفي موضوع النّص الدّيني من النّاحية العقائدية من جهة أخرى، إضافة إلى منهجية القياس الكلامي «الاستدلال بالشّاهد على الغائب»، بهدف تأسيس رؤية بيانية عالمة تقوم على مبدأ الانفصال وليس الاتّصال. ففي ما يخصّ المنهج البياني في علم الكلام مثلاً، أكّد الجابري أنّ: نظرية التّأويل البياني عند «المعتزلة» تقوم على دعامتين هما: المُوَاضعة (وضع الألفاظ للتّعبير عن المعاني) وقَصْد المُتكلّم المعنى المُراد من اللّفظ المُعبَّر به، وقصْد المعنى من كلام الله»[٦].

ما نَستَنْتِجُهُ من هذا العُنصُر، أنّ الجابري في نقده الإبستيمولوجي للعقل العَرَبي البياني، انتهى إلى الإقرار بوُجُود تَرَابط بنيوي بين علومه البيانية من حيث الإشكالية والمنهج والرُّؤية التي تؤسّسُها من النّاحية الإبستيمولوجية، لقد «عمل على تحليل النّظام المعرفي البياني، فنظر إلى العلوم البيانية ككلّ في ترابطها وتداخلها وتأثير بعضها في بعض، وبالتّالي فما كان يهمُّه هُوَ كَونُها منظُومة تقومُ على التّرابُط والتّكامُل بين أجزَائِهَا وأَطْرَافِهَا، وتُؤدِّي وظيفة عامّة واحدة، منها تسْتقي الأجزاء معناها ووظيفتها»[٧]. تمثّل التّرابط بين هذه العلوم في وحدة إشكالية إثبات الإعجاز في القرآن الكريم وما ارتبط بها من مشكلة ضبط العلاقة بين اللّفظ (النّقل) والمعنى (العقل)، وفي وحدة منهجية القياس: القياس النّحوي في علم النّحو العربي، قياس الفرع على الأصل في علم أصول الفقه، والقياس بالشّاهد على الغائب في علم الكلام، وفي وحدة المَوْضُوع، إذ إنّها تُمَارِسُ فعّاليتها على النّص الدّيني وحوله. كما ترتبط العلوم العربية البيانية في رؤية دينية بيانية للنّص الدّيني، تعكس معرفة فقهية، أو بلاغية/نحوية، أو كلامية - نسبة إلى علم الكلام - تَتَميّزُ بكوْنِها معرفة ظنّية.

ب - القواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي العرفاني

لقد سمّي هكذا لأنّ فعله المعرفي هو الكشْفُ أو العيان الصّوفي، مجاله العقائد والأساطير المتلوّنة بلون الإسلام، فهو عبارة عن نظرية في التّأويل السّياسي للخطاب الدّيني (اللّغة)، يتمحور حول زوجين: الزّوج الظّاهر/الباطن، يستثمر اللّغة بتوظيف اللّفظ والمعنى البيانيَيْن، والزّوج الولاية/النّبوة، ويُوظّفُ السّياسة. ويخدُمُها علاقة هذين الزّوجين بالأزواج الثّلاثة البيانية: التّوازن والتّكافؤ.

إنّ الجابري في عمليته التّحليلية والنّقدية لمكوّنات النّظام المعرفي العرفاني (التّصوّف، الكيمياء، فلسفة ابن سينا المشرقية، السّحر، التّنجيم وغيرها...)، انتهى وهو يوظّف المنهج

(٦) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٦٩

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

التّاريخي في البحث عن أصُولها المنهجية والمعرفية، إلى أنّ هذه الأخيرة تعود إلى المورُوث القديم في مختلف التيّارات الفكرية: اليهودية، المسيحية، المجوسية، المانوية، الصّابئة، الحكماء السّبعة: («طاليس» (نحو ٦٤٠ - ٥٤ ق.م)، «أنكساغوراس» (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م)، «أنكسيمانس» (نحو ٥٥٠ - ٤٨٠ق.م)، «أنباذوقليدس» (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م)، «فيثاغورس» (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م)، «سقراط» و«أفلاطون»، والبراهمة. وما كان يهمُّهُ من هذا الموروث الثّقافي القديم ليس مضمونه الأيديولوجي (أفكاره ونظرياته)، بل الجانب الإبستيمولوجي منه، فهو - أي الجابري - لمْ يقُمْ بعملية الرَّبْطِ بيْن الثّقافة العرفانية والوظيفة الأيديولوجية لِذَلِك المورُوث، بل بَحَثَ عن أُسُس المعرفة اللّاعقلانية في هذه الثّقافة. وفي هذا يقول:

«أمّا مَشاغلنا هُنا فهي البَحثُ في أساسيّات المَعرِفة في الثّقافة العربية الإسلامية ككلّ، أي نُظُم المعرفة فيها»[٨].

عندما طبّق الجابري المنهج التّاريخي التّكويني في تحليله النّقدي للعقل العربي العرفاني، انتهى إلى أصلِه التّاريخي والفكري المُتمثّل بالمورُوث الثقافي القديم، وهو: «بِنْيات العقائد والثّقافات السّابقة على الإسلام والتي انبعثت مع عصر التّدوين في شكل مورُوث فلسفي وعلمي»[٩]. وما كان يهمُّهُ من هذا الموروث هو العرفان كنظرية وليس كموقف شخصي، مثلما هو الحال مع فلسفة ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ) المشرقية، الكيمياء لدى «جابر بن حيّان» (١٢٠ - ١٩٨هـ) الذي صنّف العُلوم إلى عُلوم الدّين وعُلوم الدّنيا، وهو تصنيف يجد مرجعيته الثّقافية لدى الفكر الهرمسي الذي يُزاوج هو الآخر بين العلم والدّين، أمّا الشّيخ الرّئيس ابن سينا في فلسفته المشرقية، فقد دمج فيها الدّين في الفلسفة والفلسفة في الدّين - مثلما تفعلُ الهرمسيّة -[١٠]، فكان المُدشِّن الفعلي - في تصوّر الجابري - لمرحلة الجُمُود والانحطاط في الفكر العربي الإسلامي.

أمّا عندما طبَّقَ الجابري المنهج النّقدي الإبستيمولوجي في تحليله العقل العربي العرفاني، فانتهى إلى أنّ هذا العَقْل تُشَكِّلُهُ مجموعة من القواعِدِ الإبستيمولوجية (مفاهيم، إشكالية، مناهج، ورُؤى)، وهي تُمثّلُ بنيته اللّاشعورية التي أسّست النّظام المعرفي العرفاني في الثّقافة العربية الإسلامية، والعناصر التّالية توضّح لنا ذلك:

---

(٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٨٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٠) الهرمسية: نسبت إلى «هرمس» المثلّث العظمة عدّة كتابات ورسائل مشكوك في مصادرها، وتعود إلى القرنين الثّاني والثّالث بعد الميلاد، والمظنون أنّها ألّفت في مدينة الإسكندرية بمصر. وتعكس في مجموعها جوّاً من التّلفيق والتّوفيق بين المذاهب الفلسفية والدّينية، اليونانية والشّرقية المختلفة. وآراؤها الفلسفية هي خليط غريب من الأفكار الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والرّواقية والفيزياء الأرسطية والتّنجيم الكلداني. ولا يوجد فيها تأثيرات مسيحية، ولا تأثيرات أفلاطونية محدثة. وهي تكوّن في مجموعها «غنوصاً» (عرفاناً) حقيقياً إلى جانب التّيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها». انظر: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية (بيروت: المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٥٨٣.

(١) مـن حيـث الموضـوع: تمثّـل موضُـوعُ الدّراسـات العرفانيـة فـي الخطـاب الدّينـي (القرآن)،حيـث تـمّ الاعتمـاد فـي دراسـته علـى بعـض المفاهيـم منهـا: الـزّوج الظّاهر/الباطـن علـى مُسْـتَوَيَيْن: مسـتَوى تأويـل الخطـاب ومسـتوى إنتاجِـه، والجانبـان مُتَكَامِـلاَن، رغـم أنّ الأوّل: «موقِـفٌ فَـرْدي ونفسـي وفكـري وعملـي ... وثانيهمـا يَطغـى فيـه جانـب التّفسـير والتّأويـل ومحاولـة تَشـييد نظريـة دينيـة فلسـفية تشـرح تطـوّر الخليقـة مـن المبـدأ إلـى المعـاد»[١١]. ونُشِـيرُ إلـى أنّـه فـي إطـار المَوْضُـوع، يُـدْرَجُ الوُجُـودُ الطّبيعـي والوُجُـودُ العَـام (العَالَـمُ السَّـمَاوِي والعَالَـمُ الطّبيعـي) ضِمْـنَ الدّراسَـات العربيـة العرفانيـة، ولكـن هـذا الموضـوع «الوجـود» يُـدْرَسُ دراسـةً فَلْسـفيَّةً روحَانِيّـةً وليسـت دراسـة علميـةً واقعيـةً، إثباتـا لحقائـق دينيـة.

(٢) مـن حيـث المنهـج: بيّـن الجابـري أنّ للنّـص الدّينـي كمـا تصـوّرَهُ العرفانيّـون ظاهـر (الشّـريعة) وباطـن (الحقيقـة) ويُعْـرَف بعـدّة مناهـج عرفانيـة منهـا منهـج التّأويـل، وذلـك بالإفصـاح بلُغَـة واضِحـةٍ عمَّـا تُشِـيرُ إليـهِ الآيـة النّصيـة فـي نفـس العـارِف مـن معـانٍ وأفـكارٍ يَسـتَدْعي بعضُهـا بعضـاً، ومنهـج «الشّـطْح» وهـو انتقـال العـارف مـن الباطـن (الحـقّ) إلـى الظّاهـر (التّعبيـر عنـه)، حيـثُ يُحـاولُ العـارفُ الإفصـاحَ عَمَّـا يستشْـعِرُهُ ويجـدِهُ فـي قلبِـهِ مـن أفـكارٍ متلاطمـة وأحاسـيس متدافعـة إفصاحـاً حُـرّاً غيـر مُنظّـم. بالإضافـة إلـى منهجيـة «القيـاس العرفانـي»، وهـي الآليـة العقليـة التـي تقـوم علـى المُشـابهة بيـن: «بنيتيـن أو أكثـر، تتكـوّن كلّ منهمـا مـن عُنصُريْـن وتنتهـي العلاقـة بينهمـا علـى الصّـورة التّاليـة:

أ م ج م هـ م ك ... إلـخ.

ب د ول، بمعنى أنّ «أ» بالنّسـبة لـ «ب» مثل «ج» بالنّسـبة لـ «د» مثل «هـ» بالنّسـبة لـ «و» ... وهكذا»[١٢].

(٣) مـن حيـث الرّؤيـة: يـرى الجابـري أنّ الرّؤيـة العرفانيـة تتأسّـس إبسـتيمولوجياً علـى الـزّوج: النّبـوّة/ الولايـة، تتجسّـد الأولـى - أي النّبـوة - مـع الرّسـل والأنبيـاء، والرّسـول هـو الـذي يُوحَـى إليـه ويُكلّـفُ بتبليـغ الرّسَـالَة. والثّانيـة - أي الولايـة - هـي مرتبـة الإمـام (ومعـه النّبـي) الـذي يُوحَـى إليـه دون أن يُكلّـفَ بتبليـغ رسـالة جديـدة، بـل يشـرح رسـالة الرّسـول الـذي ينـدرج فـي دَوْرِه. والشّـيعة علـى العُمُـوم (ومعهـم المتصوّفـة) يُقـرُّون باتّبـاع الأئمّـة (فكـرة الإمـام المعصـوم مـن الخطـأ مثلـه مثـل النّبـي، وهـو مـن آل بيْـتِ الرّسُـول (ﷺ)، وباتّبـاع الـوُلاّة (الأوليَـاء الصَّالِحِيـن). إنّ الـزّوج: النّبوة/الولايـة فـي تَصَـوُّر الجابـري يُماثِـلُ الـزّوج: الأصل/الفـرع فـي النّظـام المعرفـي البيانـي، ذلـك أنّ الفكـر يتّجـهُ مـن الولايـة إلـى النّبـوة، فالولايـة تُماثـل الأصْـل والنُّبُـوَّة تُماثـل الفـرْع، والولايـة هـي الباطـن والنُّبُـوة هـي الظَّاهـر، حتّـى إنّ العِرفانييـن الإسْـلاميين يقولـون عـن الولايـة أنّهـا باطِـنُ النُّبُـوة[١٣]. ونشـير إلـى أنّ الرّؤيـة العِرفانيّـة الإسـلاميَّة للعالَـم، للكـوْن، للإنسـان، للزّمـان وللتّاريـخ، تتّخـذُ مـن الـزّوج: النُّبُوة/الولايـة إطـاراً لهـا، ولكـن المـادّة المُوظَّفَـة داخِـلَ هـذا الإطـار تنتمـي إلـى التُّـراث الهَرمسـي.

---

(١١) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٢٥٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

وإلى جانب ما يُؤسّسُ الرُّؤيَة العِرفانية لدى المُتَصَوِّفة من وجهة نظرية - كما يرى الجابري - هُو قضايا فلسفية، دينية وروحانية، منها: قضية المبدأ والمَعَاد وقضيّة الزّمان (الزّمان النّفسي لا الزّمان الطّبيعي)، إلى جانب تأسيس الرّؤية العرفانية على الكرامات والمَقامات التي يختلف المُتصوِّفة في ترتيبها، والمشهور أنّها كالآتي: «التّوْبَة ثُمّ الصّبر والشُّكْر ثُمّ الخوف والرّجاءُ ثُمَّ الفقر والزّهد ثُمّ التَّوحيد والتّوكل ثمَّ المحبّة والشّوق والأنس والرّضا» (١٤).

نُلاحظُ ممَّا سَبَق ذكره، أنَ الجابري وهُوَ يُمارِسُ النَّقْدَ الإبستيمولوجي للعقل العَربي العِرفاني، انتهى إلى الإقرار بوجود ترابط بنيوي بين معارفه المُكوّنة له من تَصَوُّف وعلم وفلسفة روحانية. تمثّل هذا التّرابُط في الأُسس الإبستيمولوجية التي شكَّلَت البِنية اللّاشُعورية للثَّقافة العربية الإسلامية في طابعها العرفاني. فَثَمّة اشتراك في الموضوع وهو الخطاب القرآني الذي قُرِئ بمَنَاهِج عِرفانية (الشّطح، التّأويل «القياس العرفاني» والكشف)، واشتراك في الرُّؤية العِرفانية المَبْنية على مفاهيم: الحقيقة، النُّبُوة، الولاية، الزّمان والمكان، المقامات والكرامات. إلى جانب وحدة الإشكالية الفلسفية الدّينية المتمثّلة بعلاقة النّقل بالعقل.

ج - القواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي البرهاني

لَقد سُمِّيَ هكذا لأنَّ فعلَه المعرفي الاستدلال الاستنتاجي، مجالُهُ المَعْرِفي المعرفة الفلسفية البُرهانية المترْجَمَة خاصّة عَنْ كُتُبِ أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)، إنّهُ نظرية في العَلاقَة بين النَّحْوِ والمَنْطِق على مُستَوَى المَنْهَج، والكَلَام والفَلْسَفَة على مُسْتَوى الرُّؤية، يَتَمَحْوَرُ حَوْلَ زَوْجَين هُمَا: الألفاظ/المعقولات، مُقابل: الزوج: اللّفظ/ المعنى البياني، والزّوج: الواجب/والمُمْكن، مُقابِل: الأصل/ الفرْع والجوهر/ العرض البَيانيين.

إنَّ الجابري في عمليته التّحليلية والنّقدية لمُكوّناتِ النّظام المعرفي البُرهاني (فِكْرُ «الكندي» ١٨٥ - ٢٥٢هـ «ابن باجة» نحو ٤٧٥ - ٥٣٣هـ ابن رشد ٥٢٠ - ٥٩٥هـ و«ابن خلدون» ٧٣٢ - ٨٠٨هـ)، انتهى وهُو يُوظّفُ المنهج التّاريخي في البَحثِ عن أُصُولِها المنهجية والمَعْرِفِية، إلى أنّ هذه الأخيرة تعودُ من حيثُ المنهج إلى المنطق الأرسطي تحديداً، ومن حيثُ الرُّؤية إلى الفلسفة الأرسطية؛ فالمحاولة المنهجية مثلاً كانت في الثّقافة العربية الإسلامية البُرهانية محاولة تأسيس البيان (النّص الدّيني) على البُرهان (المنطق الأرسطي)، خاصّة بفضل عامل التّرجَمَة للكتب اليونانية، منها الكتب الأرسطية في مجال المنطق والفلسفة. لقد كان البُرهان المنطقي الأرسطي حاضراً في الثّقافة العربية الإسلاميّة البُرهانية، مثلاً في فكر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) الذي عَمِلَ على تَوْظِيفِ المنطق الأرسطي في الثّقافة العربية الإسلاميّة - تحديداً النّحو العربي. ففي مجال اللّغة، أعطى الفارابي الأولوية للمعنى على اللّفظ، وهذا المعنى مستقىً من التّجربة الطّبيعية الحسّية،

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

يُؤكّد الجابري ذلك بقوله: «إنّ نظام الألفاظ نظام اللّغة، إنْ هُو إلّا مُحاكاة لِنظام المَعاني في الذّهن، ونظام المعاني إنْ هُوَ إلّا مُحاكاة لنظام الأشياء في الطّبيعة» [١٥].

كما كان البُرهان الأرسطي حاضراً في فكر ابن رشد الذي عَمِلَ على تَوْظِيفِهِ في تأسِيسِ العقيدة الإسلامية، فاصلاً بذلك من النّاحية المنهجية بين الدِّين (البَيان) والفلسفة (البُرهان). فقد أعاد تَرتيب العَلاقة بين البَيان (الشّريعة) والبُرهان (الفلسفة) - مع إقصائه للعرفان - بِرُوح عقلانية وواقعية ونقدية. لقد فصل منهجياً في تصوُّر الجابري بين مباحث الفلسفة ومباحث الدِّين، وأكّدَ أنّهُ لا بدَّ من النّظَر إليهما كنَسَقَيْن أكسيوميَيْن، وفي هذا يقول: «لقد نظر ابن رشد إذاً إلى الدّين والفلسفة كبنائيْن أكسيوميَيْن، فرضيين استنتاجِيَيْن، يَجبُ أن يُبْحَثَ عَنْ الصِّدْق فيهِمَا داخل كلّ منهُما، لا خارِجَهُ» [١٦]. هذا، على الرُّغم مِن وُجود الوحْدَة في الهدف بين الفلسفة والدِّين، والمُتمثّلة ببُلُوغ الفضيلة (الحقيقة الإلهية).

عندما طبّق الجابري منهجية النّقد الإبستيمولوجي على العقل العربي البرهاني، انتهى إلى وُجُود ترابُط بُنيوي بين مكوّناته المنهجية والمعرفية، فما يُؤسّسُها إبستيمولوجياً هو وحدة الإشكالية التي تمثّلت بطبيعة العلاقة بين الدّين والفلسفة، وهي علاقة اختلاف في المنهج واتّفاق في الهدف، والتي كانت حاضرة في تأسيس الفلسفة الإسلامية مع ابن رشد خاصّة. بالإضافة إلى وحدة الموضوع المتمثّل بالنّص الدّيني الذي فسِّرَ من النّاحية الشّرعية (علم أصول الفقه مع «الشّاطبي» ت ٧٩٠هـ مثلًا)، ومن النّاحية العقائدِية (تفسير العقيدة مع ابن رشد). وفي وحدة الرّؤية البُرهَانية اليَقِينِية، سواء بالنّسبة إلى موضُوعِ الطّبيعَة الذي يُعرَفُ بالنّظر العَقلي أو بالمناهج التّجريبية العلمية، أو بالنّسبة إلى موضُوع النّص الدّيني الذي يُعرَفُ بالشّرْعِ وبالعقل معاً. وهي رؤية تُنْتِجُ معارِفَ يقينية (فلسفية أو علمية أو دينية)، وليست مَعَارِف ظنّية مثلما هُوَ الحَالُ مع مُكَوّنَاتِ النّظَامِ المعرفي البياني.

ما نَستَنْتِجُهُ ممّا سبَقَ ذكرُه، أنَّ الجابري مارَسَ عمليةَ النّقد الإبستيمولوجي للعقل العربي في طابعه النّظري حلاً لإشكالية الأصالة والمُعاصَرَة، كاشفاً بذلك عن أهمّ القواعد الإبستيمولوجية التي شكّلت بنية العقل العربي البياني والعرفاني والبرهاني. وكان يَهدِفُ من وَرَاء ذلك إلى تحقيق النّهضة العربية في الفكر وفي الواقع العَرَبيَّين المُعَاصِرين.

وما نخلص إليه من العناصر المرتبطة بعملية تحليل ونقد بنية العقل العربي بمكوّناته البيانية والعرفانية والبرهانية أيضاً، أنّ الجابري حاول أن يقرأ هذه المكوّنات المعرفية قراءة بنيوية، وهذا ما صرّح به في خاتمة كتابه تكوين العقل العربي، عندما أعلن ضرورة قراءة الثّقافة العربية الإسلامية قراءة بنيوية تقوم على التّرابط والاتّصال بين معارفها، وليس قطاعات مستقلّة بعضها عن بعض. والمقولة التّالية تدلّ على ذلك: «تاريخنا الثّقافي إذن، بحاجة إلى إعادة كتابة، لا بل إلى قراءة

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

(١٦) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٩، مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٤١.

جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكلّ، وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التّعدّد، وتعتمد في التّصنيف البنية الدّاخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها» [١٧].

ولكن، بدلاً من أن يقرأ الجابري الثّقافة العربية الإسلامية وهو يطبّق المنهج الحفري الإبستيمولوجي فيها، قراءة بنيوية كلّية تقوم على التّرابط والوحدة بين نظمها المعرفية، نجده يعمل على تقسيم العقل العربي - الأداة المنتجة لهذه الثّقافة - إلى أجزاء ثلاثة: البيان والعرفان والبرهان، كلّ جزء منها يمثّل الجوهر الفرد القائم بذاته والمنغلق على نفسه. لذلك لم يقرأ الجابري التّراث قراءة فيها اتّصال ووحدة بين النّظم المعرفية الثّلاثة، بل كانت قراءة مجزّأة، فكلّ نظام مستقلّ عن الآخر، يدخل معه في تصادم أو في تحالف، يقول «طرابيشي» في ذلك: «ورغم العناوين الوحدوية التي يضعها ناقد هذا العقل لكتبه - تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي - فإنّ المشرحة التي يزجّ قرّاءه فيها تطالعهم، بدلاً من الكلّ، بمشهد الأشلاء، فلم يسبق قطّ أن كتب تاريخ العقل العربي الإسلامي بصورة مجزّأة وممزّقة كما يكتبه ناقده «الإبستيمولوجي»، أي المتعالي - بتصريحه - على الأهواء الأيديولوجية التّقسيمية» [١٨].

ثمّ إنّه إذا كان الجابري قد وظّف مفهوم البنية اللاشعورية في تأسيسه وتحليله للثّقافة العربية الإسلامية التي صنّفها إلى ثلاثة نظم معرفية: بيان وعرفان وبرهان، فإنّه يقع في التّناقض، فهذه البنية المؤسّسة للعقل العربي هي شعورية واعية، ذلك أنّ اللاشعور في هذه العملية التّحليلية والنّقدية للعقل العربي النّظري، توصل إلى بعض النّتائج المنهجية والمعرفية، منها: وجود القطيعة الإبستيمولوجية الكليّة بين الفلسفة في المشرق والأخرى في المغرِب من حيث الإشكالية والمنهج والرُّؤية، فإذا كانت الإشكالية الفلسفية التي طرحها فلاسفة المشرق (منهم: ابن سينا) هي إشكالية التّوفيق بين الدّين والفلسفة، وكان المنهج المُعتَمَد هُوَ دَمْجُ الخِطَاب الدّيني مع الخِطَاب الفلسفي، وكانت الرُّؤيةُ عِرفانية صوفية للحقيقة الدّينية والفلسفية على السّواء. فإنّ فَلَاسِفَة المَغْرِب (منهم: ابن رشد) طرحوا إشكالية الفصل بين الفلسفة والدّين، وكان المنهج المُعتَمَد هو الفصل بين الخطاب الفلسفي والخطاب الدّيني على مستوى المُقدّمات والمنهج والاتّفاق في الهدف، وكانت الرّؤية بُرهانِية فلسفِية للحقيقة الدّينية والفلسفيةِ مَعاً. وهذا ما سيتّضح في العنصر الموالي.

٢ - توظيف مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية في التّراث العربي الإسلامي

من شروط الحداثة الفكرية العربية القراءة العلمية للتّراث، التي تستلزم توظيف بعض مهام الإبستيمولوجيا[١٩]، منها «القطيعة الإبستيمولوجية» و«العائق الإبستيمولوجي» في التّراث باعتبارهما من المفاهيم العلمية الغربية المعاصرة.

---

(١٧) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٣.

(١٨) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي (بيروت: دار السّاقي، ١٩٩٨)، ص ٢٧٩.

(١٩) الإيبيستيمولوجيا (Epistémologie): «تعني فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أدقّ، ليست دراسة المناهج العلمية، الّتي هي موضوع الميتودولوجيا الّتي هي جزء من المنطق. وليست تركيباً أو تنسيقاً بين القوانين العلمية على =

لقد استعمل الجابري مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية كوسيلة وليس غاية في حدّ ذاته، من أجل فهم أشمل وأعمق للدّينامية الدّاخلية لفكر المسلمين القدماء. وأخذ هذا المفهوم عن غاستون باشلار (Guaston Bachelard) (١٨٨٤ - ١٩٦٢م)، الذي وظّفه في مجال تاريخ العلوم، بينما وظّفه الجابري توظيفاً إجرائياً في تاريخ العلوم الإسلامية، ويؤكّد ذلك بقوله: «... القطيعة الإبستيمولوجية مفهوم «باشلار»، استعمله في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدوداً بحدود هذا التّاريخ، ولكنّني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة... هكذا وظّفت المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهو بالنّسبة لي مفهوم إجرائي مكّنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل...»[٢٠].

بهذه القراءة، انتهى الجابري إلى أنّ القطيعة ليست بين محتويات هذه الثّقافة المعرفية، بل هي قطيعة بين أدوات التّفكير التي أنتج بها العقل العربي ثقافته، المتمثّلة بالقواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للتراث البياني والعرفاني والبرهاني. إنّها قطيعة بين إشكاليات، مفاهيم، مناهج ورؤى قديمة، وأخرى جديدة، وانتهى إلى أنّ الثّقافة العربية الإسلامية عرفت نقلة إبستيمولوجية من نظام معرفي معيّن إلى آخر، فكانت القطيعة بين النّظام المعرفي البياني والنّظام المعرفي العرفاني من جهة، وبين النّظام المعرفي البرهاني والنّظامين المعرفيين الآخرين من جهة أخرى: البياني والعرفاني معاً.

أ - القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني

يرى الجابري أنّ العقل العربي عندما أسّس علومه العرفانية، أحدث قطيعة إبستيمولوجية كلّية على قواعد التّفكير البياني، فإذا كان في عمليته التّأسيسية للعلوم البيانية الأصيلة في الثّقافة العربية الإسلامية، اعتمد القياس البياني، أسّس البيان (النّص الدّيني) على البيان نفسه وليس خارجه، وذلك باستنباط معانيه من ألفاظه استنباطاً عقلانياً لا نفسياً. أسّس علومه البيانية على جملة أزواج من المفاهيم (اللّفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الخبر/القياس) ليكرّس الرّؤية الدّينية القائمة على الانفصال وليس على الاتّصال كما بيّنا سابقاً، بمعنى أنّ الرّؤية البيانية هي رؤية دينية في حقيقتها تعبّر عن فكرة اختلاف حقيقة الله تعالى عن حقيقة العالم الطّبيعي بمن فيه الإنسان، وهذه الفكرة تجد ما يبرّرها في آيات قرآنية عديدة تدلّ على اختلاف الخالق عن مخلوقاته، وعن أصلها الإبستيمولوجي فهي لغة العرب الجاهلية التي ترتبط بأشياء طبيعية خارجية منفصلة وتفسّرها، والرّؤية البيانية العالمة بمناهجها أصلها هذه اللّغة العربية. إضافة إلى ذلك، أسّس العقل العربي البياني معارفه بواسطة

= الطّريقة الوضعية. إنّها الدّراسة النّقدية لمبادئ، لفروض، ولنتائج للعلوم المختلفة، لهدف تحديد أصلها المنطقي - لا السّيكولوجي -، ولقيمتها الموضوعية». انظر: André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, 2 vols. (Paris: Alcan, 1926), p. 260.

(٢٠) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٦٢.

العقـل وليـس الكشـف مدافعـاً ومكرسـاً المعقـول الدّينـي العربـي الـذي يتأسّـس علـى جملـة مـن القواعـد هـي:

أ - القـول بإمكان معرفة الله من خلال تأمّل الكون ونظامه (دلالة الشّـاهد على الغائب).

ب - القــول بوحدانية الله، فلا خالق ولا مدبّـر للكون إلا هو (نفي تأثير الكواكب).

ج - والقـول بالنبوّة (فالاتّصال بالله ومعرفته يكون للأنبياء وللرّسـل فقط)[(٢١)].

ومـا يمكـن قولـه، إنّ العقـل العربـي فـي عمليتـه التّأسيسـية للعلـوم العرفانيـة غيـر الأصيلـة فـي الثّقافـة العربيـة الإسـلامية، اعتمـد منهجيـة القيـاس العرفانـي (التّأويـل والشّـطح). أسّـس البيـان علـى العرفـان بطـرق صوفيـة وعرفانيـة خـارج البيـان نفسـه، وذلـك باسـتنباط معانيـه اسـتنباطاً نفسـانياً لاعقلانيـاً بالاعتمـاد علـى أفـكار الهرمسـية وبعـض المذاهـب الفلسـفية غيـر الإسـلامية. أسّـس علومـه علـى جملـة أزواج مـن المفاهيـم (الظّاهر/الباطـن، النّبوة/الولايـة...)، والتـي كان موضوعهـا بالإضافـة إلـى النّـص الدّينـي: العلـم، الفلسـفة والطّبيعـة، ولكنّهـا دُرسـت بمنهجيـة لاعلميـة، وارتبطـت بالعقيـدة التـي لـم تتجاوزهـا.

وأسّـس العقـل العربـي علومـه العرفانيـة لتكريـس الرّؤيـة القائمـة علـى الاتّصـال وليـس الانفصـال، ذلـك أنّ الحقيقـة واحـدة، فثمّـة وحـدة واتّصـال بيـن حقيقـة اللـه والعالـم الطّبيعـي، وبيـن حقيقتـه وحقيقـة الإنسـان، ونظريـة الحلـول والاتّحـاد تبـرّر وجـود هـذه الوحـدة. وهـي علـوم عرفانيـة أنشـأها العقـل العربـي بواسـطة الكشـف، الاتّحـاد، الحلـول وليـس عـن طريـق العقـل كمـا هـو الحـال فـي تأسـيس علـوم البيـان.

هكـذا، اعتـرف الجابـري بوجـود قطيعـة إبسـتيمولوجية كلّيـة بيـن النّظـام المعرفـي العرفانـي والنّظـام المعرفـي البيانـي، علـى مسـتوى الإشـكالية والمفاهيـم والمناهـج والـرّؤى، وهـي قطيعـة بيـن أدوات الإنتـاج النّظـري البيانـي والعرفانـي.

لكنّنـا نلاحـظ أنّهـا قطيعـة جزئيـة وليسـت كلّيـة بيـن هذيـن النّظاميـن المعرفييـن، إذ تجمعهمـا وحـدة إشـكالية العلاقـة بيـن الّلفـظ (النّقـل) والمعنـى (العقـل)، ووحـدة الموضـوع (النّـص الدّينـي). ويكمـن الاختـلاف فـي كيفيـة معالجـة الإشـكالية وكيفيـة دراسـة الموضـوع: لقـد عالـج علمـاء البيـان إشـكالية النّقـل والعقـل معالجـة دينيـة عقليـة، ودرسـوا النّـص الدّينـي دراسـة قياسـية بيانيـة. بينمـا عالـج فلاسـفة العرفـان الإشـكالية نفسـها معالجـة صوفيـة لا عقلانيـة، ودرسـوا النّـص الدّينـي دراسـة نفسيـة تقـوم علـى الكشـف والإلهـام. إنّنـا نلاحـظ أيضـاً وجـود تواصـل بيـن النّظـام المعرفـي البيانـي والنّظـام المعرفـي العرفانـي الـذي لـم يحـدث قطيعـة إبسـتيمولوجية كلّيـة علـى قواعـد المعرفـة البيانيـة، وبالتّالـي تنعـدم اللّااسـتمرارية التـي يعتـرف الجابـري بوجودهـا بيـن هذيـن النّظاميـن المعرفييـن!

هـذا عـن القطيعـة الإبسـتيمولوجية الموجـودة بيـن النّظـام المعرفـي البيانـي والنّظـام المعرفـي العرفانـي. أمّـا عـن القطيعـة بيـن النّظـام المعرفـي البرهانـي والنّظاميـن المعرفييـن الآخريـن: البيانـي والعرفانـي، فإنّهـا تتّضـح كمـا يلـي:

---

(٢١) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٤٠.

ب - القطيعة الإبستيمولوجية في النّظم المعرفية العربية

على الرّغم من أنّ تطوّر الثّقافة العربية الإسلامية، عرف ثلاث مراحل: من المعرفة البيانية إلى المعرفة العرفانية، إلى المعرفة البرهانية، فقد نظر الجابري إلى هذا التّطوّر على أساس الانقطاع واللّااستمرارية، إذ أقرّ بوجود نقلة إبستيمولوجية كلّية بين القواعد المعرفية التي أنتج بها العقل العربي معارفه البرهانية، وتلك التي أنشأ بها معارفه البيانية والعرفانية، وهي نقلة على مستوى الإشكالية والمفاهيم والمناهج والرّؤى؛ ففي عمليته التّأسيسية للعلوم البرهانية، وظّف أصولاً عقلانية (فلسفة ومناهج «أرسطو»)، تجاوز من خلالها تفسير النّص الدّيني إلى تفسير الطّبيعة والتّاريخ، بمنهجية الاستنتاج البرهاني، نظّر لإشكالية علاقة الدّين بالفلسفة مؤكّداً اختلاف مباحثهما وعدم تعارضهما في بلوغ الهدف «الفضيلة»، مثلما هو الحال مع مشروع ابن رشد الذي فصل بين قضايا الخطاب الدّيني وقضايا الخطاب الفلسفي، مؤكّداً وحدة الهدف المتمثّل بمعرفة الله تعالى. بهذا الفصل المنهجي، بيّن أنّ هذا الفيلسوف العربي أحدث قطيعة إبستيمولوجية كلّية على مشروع الفارابي الرّامي إلى التّوفيق بين هذين الخطابين، والذي بيّن: «أنّ ما في الدّين من حقائق هو مجرّد مثالات لما في الفلسفة»[٢٢]، فلا خلاف بين الحقيقة الدّينية التي يبلغها النّبي بمخيّلته عن طريق الوحي، والحقيقة الفلسفية التي يبلغها الفيلسوف بالتّعقل النّظري.

ومن مظاهر القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظام المعرفي العرفاني، تلك التي أحدثها ابن رشد على فلسفة ابن سينا العرفانية بتأسيسه للفلسفة البرهانية. لقد أقرّ الجابري في هذا المستوى من القطيعة بوجود قطيعة إبستيمولوجية كلّية بين المدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس والمدرسة الفلسفية بالمشرق، لا من حيث الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي عالجتها، بل من حيث انتماء كلّ منهما إلى نظام فكري معيّن، والرّوح التي يصدر عنها كلّ فكر، ففي نظره يوجد نظامان فكريان في تراثنا الثّقافي، إذ يقول: «الرّوح السّينوية والرّوح الرّشدية، وبكيفية أعمّ الفكر النّظري في المشرق والفكر النّظري في المغرب، وإنّه داخل الاتّصال الظّاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة «القطيعة الإبستيمولوجية» بين الاثنين: قطيعة تمسّ في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية»[٢٣]؛ فإذا كان ابن سينا قد عالج إشكالية اتّفاق الفلسفة والدّين بمنهج التّوفيق والتّلفيق بين قضايا الدّين وقضايا الفلسفة، منشئاً بذلك فلسفة عرفانية مشرقية على حدّ تعبير الجابري، فإنّ ابن رشد قد عالج إشكالية اختلاف الفلسفة عن الدّين من حيث المنهج واتّفاقهما في الهدف، بطريقة الفصل المنهجي بين الخطابين، منشئاً بذلك فلسفة برهانية عقلانية.

كما تجلّت لنا القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظام المعرفي البياني (وهي قطيعة جزئية)، فعندما وظّف الجابري هذا المفهوم، كشف عن وجود نقلة إبستيمولوجية في

---

(٢٢) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ١٠٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

مجال تأسيس البيان العربي (النّص الدّيني)، فإذا كان علماء أصول الفقه قد بنوا الشّريعة بمنهجية قياس الفرع على الأصل، فإنّ فلاسفة البرهان أسّسوا الشّريعة (البيان) تأسيساً جديداً، يقوم على مناهج الاستقراء والاستنتاج وليس على أساس القياس الفقهي؛ إنّها قطيعة في المنهج بين المعرفة البرهانية والمعرفة البيانية.

بالنّظر إلى مستوى القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظامين المعرفيين الآخرين، البياني والعرفاني، اعترف الجابري بوجود قطيعة معرفية كلّية بين قواعد عقلانية (قواعد التّفكير البرهاني)، وقواعد لاعقلانية (قواعد التّفكير العرفاني)، وأخرى عقلانية محدودة جدّاً بالنّصوص الشّرعية وهي قواعد التّفكير البياني. هذه القطيعة شبيهة إلى حدّ ما بالقطيعة الإبستيمولوجية التي وظّفها «باشلار» في تأكيده الانفصال واللّااستمرارية الموجودة بين النّظريات العلمية عبر تطوّرها التّاريخي، فإذا كان هذا الفيلسوف الفرنسي قد وضع قطيعة معرفية كلّية بين المعارف العلمية الموضوعية والمعرفة العامّية الذّاتية من جهة، وقطيعة بين المعارف العلمية المعاصرة والمعارف العلمية القديمة من جهة أخرى. فإنّ الجابري وضع قطيعة إبستيمولوجية كلّية بين المعارف البرهانية العلمية والمعارف العلمية الذّاتية من جهة، وقطيعة بين المعارف البرهانية الجديدة والمعارف البيانية والعرفانية القديمة من جهة أخرى.

لقد وظّف الجابري مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية عند دراسته التّحليلية والنّقدية للعقل العربي الذي أنتج التّراث المعرفي، البياني منه والعرفاني والبرهاني. لكن، لماذا وظّف هذا المفهوم العلمي المعاصر في هذه الدّراسة التّراثية؟ كان ذلك ليكشف عن العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل العربي القديم وامتداداتها إلى عرقلة تقدّم العقل العربي المعاصر، وهي تلك القواعد المعرفية التي أنتج بها هذا العقل علومه البيانية وعلومه العرفانية.

٣ - توظيف مفهوم العائق الإبستيمولوجي في التّراث العربي الإسلامي

في إطار إشكالية تخلّف الوطن العربي بدءاً من مرحلة القرون الوسطى، طرح الجابري السّؤال التّالي: لماذا لم تتطوّر أدوات المعرفة (إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى) في الثّقافة العربية الإسلامية خلال نهضتها في القرون الوسطى، إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التّقدم مثلما حدث في أوروبا ابتداءً من القرن الخامس عشر؟

يعود السّبب في ذلك، إلى وجود عوائق إبستيمولوجية في صميم المعرفة التّراثية (البيانية والعرفانية). ومن العوائق المعرفية التي منعت تقدّم العقل العربي قديماً وحديثاً هي الأدوات المعرفية التي أنتج بها هذا العقل معارفه البيانية والعرفانية. ففي النّظام المعرفي البياني، بعدما أسّس العقل العربي علومه البيانية (علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلوم اللّغة العربية)، لم يضف جديداً إلى ما أبدعه فيها خلال عصر التّدوين، وهذا راجع إلى طبيعة موضوع علوم اللّغة وعلوم الدّين، وهو موضوع من طبيعة واحدة، إنّه: «النّص الدّيني: النّص اللّغوي بالنّسبة إلى النّحو واللّغة،

والنّص الدّيني بالنّسبة إلى الفقه وعلم الكلام. والتّعامل مع النّص يختلف عن موضوع الطّبيعة والرّياضيات»[٢٤]، اختلاف من حيث المنهج أو من حيث الإمكانات التي يتيحها الموضوع لمواصلة البحث والانتقال به من مستوى إلى آخر أعمق وأوسع.

فإذا كان التّعامل الاستقرائي مع ظواهر الطّبيعة مثلاً يُنتج نظريات علمية جديدة مثلما هو الحال مع العلوم الفيزيائية، فإنّ موضوع العقل العربي البياني (النّص) الذي لا يقبل بطبيعته التّجربة بهذا المعنى (التّعامل مع ظواهر الطّبيعة)، وهذه نقطة ضعفه الخطيرة والأساسية، إذ لا يمكن للعقل البياني أن يبدع في مفاهيمه ونظرياته عكس ما هو الحال مع الطّبيعة[٢٥].

إضافة إلى طبيعة موضوع الدّراسات البيانية، كانت اللّغة العربية في تصوّر الجابري من أهمّ العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العلوم البيانية الأخرى التي اعتمدت على اللّغة بمستواها العلمي والنّظري. وعلى الرّغم من تأسيس علم اللّغة نظرياً ومنهجياً ورفعها من مستوى اللّاعلم إلى مستوى العلم كما أشرنا من قبل، إلا أنّها كانت عائقاً معرفياً أمام تقدّم العقل العربي البياني، لعدّة مبرّرات منها: إنّها لغة لاتاريخية، لا تتماشى مع تطوّر العصر، فهي لا تعبّر عن أسماء الأشياء الطّبيعية والصّناعية، والمفاهيم النّظرية، وأنواع المصطلحات المتجدّدة في كلّ فترة تاريخية. وهي أيضاً لغة غير واقعية، فقد أسّس «الخليل الفراهيدي» (توفّي عام ١٧٥هـ) هذه اللّغة بطابع فرضي نظري واستنتاجي، وقد بنى علماء اللّغة فيما بعد كلماتهم على قواعدها الثّابتة، ولم تعبّر عن معطيات الاستقراء والتّجربة الاجتماعية، إذ إنّها لم تُبن فيما بعد على فروع متجدّدة متغيّرة، يقول الجابري في ذلك: «ولذلك بقيت اللّغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقلّ لم تتغيّر لا في صرْفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة تداولها الذّاتي»[٢٦].

وتعدّ القواعد التي وضعها الشّافعي في مجال علم أصول الفقه من العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل الفقهي قديماً وحديثاً؛ فقد بقيت آليات الإنتاج الفكري في مجال الشّريعة: الكتاب والسنّة، القياس والإجماع، ثابتة إلى اليوم، وهي حدود إبستيمولوجية للشّريعة لا تُراعى فيها المصلحة العامّة تبعاً لتغيّر الظّروف الاجتماعية والاقتصادية. كما بقيت منهجية قياس الفرع على الأصل تُعتمد في الدّراسات الفقهية منذ تأسيس علم أصول الفقه في عصر التّدوين، إضافة إلى تقليد أئمّة المذاهب الأربعة.

أمّا في النّظام المعرفي العرفاني، فلا تزال القواعد التي أنتج بها العقل العربي علومه العرفانية في مجال البيان (العقيدة) والفلسفة، وبعض العلوم التّجريبية، قواعد ثابتة، بسبب نظرة هذا العقل الغيبية الرّوحية للطّبيعة بدلاً من النّظرة العقلية والعلمية لها. وهو عقل يلغي مبادئ العلم الطّبيعي مثل مبدأ

---

(٢٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

السّببية الطّبيعية. ويوجد عائق ذاتي آخر يتمثّل بقراءة الدّين بواسطة الفلسفة، وقراءة الفلسفة بواسطة الدّين، مثلما هو الحال مع مشروع ابن سينا الفكري حسب ما يراه الجابري.

عندما نقارن هذه العوائق الإبستيمولوجية (آليات الإنتاج النّظري البياني والعرفاني) التي أكّد الجابري وجودها في صميم العقل العربي قديمه وحديثه، بالعوائق المعرفية التي أكدّها باشلار نجد تشابها نسبياً بينهما، فإذا كان هذا الفيلسوف الفرنسي قد جعل من مهمات الإبستيمولوجيا التّحليل النّفسي اللاشعوري للمعرفة الموضوعية، للكشف عن العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل العلمي، وهي عوائق ذاتية استقاها من تاريخ العلوم المعاصرة له، وتوجد في صميم المعرفة العلمية في حدّ ذاتها، فإنّ الجابري وظّف مفهوم العائق الإبستيمولوجي الذي استقاه من التّراث العربي القديم وليس من الفكر العربي المعاصر، وهو عائق ذاتي قائم في صميم المعرفة العقلية البيانية والعرفانية، منع تقدّم العقل العربي قديماً وحديثاً. ولكن، لماذا بقيت العوائق الإبستيمولوجية تؤثّر سلباً في العقل العربي إلى اليوم، على الرّغم من تطوّر معارفه عبر مسارها التّاريخي، وبخاصّة أنّه أسّس العلوم البرهانية بعد تأسيسه للعلوم البيانية والعرفانية؟

يُرجع الجابري المسألة إلى الأزمة التي عرفتها الثّقافة العربية الإسلامية، وإلى بعض المفكّرين القدامى الذين عملوا على تعميق جذورها في العقل العربي. إنّها أزمة الأسس في هذه الثّقافة التي تعود إلى عصر التّدوين، وهي على المستوى الإبستيمولوجي، ظهرت في الصّراع والتّصادم بين قواعد التّفكير العربي العرفاني والبياني والبرهاني. هذه الأزمة نظّر لها الجابري في كتابه: بنية العقل العربي، القسم الرّابع منه، الذي يحمل عنوان: «تفكيك النّظم ... ومشروع إعادة التّأسيس»، وأكّد أنّ النّظم المعرفية الثّلاثة: البيان والعرفان والبرهان، عاشت لحظة الأزمة في القرن الخامس الهجري، تمثّلت مظاهرها بـ «التّداخل التّلفيقي» بين بنيات هذه النّظم: التّداخل بين «البيان» و«العرفان»، «البيان» و«البرهان»، «البرهان» و«العرفان»، بدلاً من أن تكون هذه البنيات منفصلة بعضها عن البعض ومنتجة لمعارفها بناء على القواعد الإبستيمولوجية التي تؤسّسها، فإذا كان علم أصول الفقه مثلاً الذي تأسّس إبستيمولوجياً في القرن الثّاني للهجرة على قواعد معرفية إبستيمولوجية معيّنة منها: منهجية قياس الفرع على الأصل، والرّؤية البيانية للنّص الدّيني، وكان منفصلاً عن العرفان عامّة وعن التّصوّف خاصّة، تداخل بعد القرن الخامس للهجرة مع التّصوّر العرفاني بما فيه التّصوّف، فمن مظاهر التّداخل التّلفيقي بين النّظم المعرفية الثّلاثة في الثّقافة العربية الإسلامية أنّ «أبا حامد الغزالي» (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) مارس عملية التّفكيك وإعادة توزيع القطاعات المعرفية في هذه الثّقافة بوعي وبصورة ممنهجة، حيث أحدث مثلاً تداخلاً ومصالحة بين العرفان الصّوفي والبيان، فالفقه أصبح فقهين: فقه العبادة الجسمانية والمعاملة الاجتماعية، وفقه العبادة الرّوحية والمعاملة الرّوحية، وبذلك عمل على إدخال التّصوّف إلى الدّائرة البيانية من بابها الرّسمي: باب الفقه، فقد جعل من التّصوّف فقهاً آخر لا يتعارض مع الفقه المعروف. يقول الجابري في ذلك: «لقد أدخل الغزالي،

إذاً التّصوّف بقسميه، العملي والنّظري، إلى دائرة السّنة من باب السّنة الواسع: الفقه، فأصبح منذئذ مكوّناً أساسياً من مكوّنات الفكر السّني، لا بل العقل البياني نفسه»[٢٧].

هذا التّداخل التّلفيقي بين النّظم المعرفية الثّلاثة، ارتبط في تصوّر الجابري بلحظة الغزالي الذي يعدّ كظاهرة فكرية ملتقى طرق انتهت إليه النّظم المعرفية الثّلاثة، فالتقت عنده التقاء بنيوياً، أي صدامياً، كانت نتيجته على صعيد «الغزالي» كفكر هو الأزمة الرّوحية التي عاناها وكإنتاج فكري هو التّداخل التّلفيقي[٢٨].

يمثّل الغزالي في نظر الجابري لحظة أزمة انفجار الأسس في الثّقافة العربية الإسلامية، فقد عمل على تأسيس أزمة العقل العربي الذي انقسم منذ عصر التّدوين إلى اليوم: إلى ما قبل وما بعد بدءاً بلحظة الغزالي هذه. فإذا قارنّا بين العقل العربي منذ بدايات هذا العصر إلى لحظة الأزمة الممثّلة مع الغزالي، لوجدنا عقلاً بنى منهجاً وشيّد رؤية: في العقل البياني والعرفاني والبرهاني، كان العقل العربي ينتج المعرفة ويبني المناهج أو يطوّرها ويبتكر المفاهيم أو يكيّفها ويبيّئها مثلما هو الحال مع العقل البرهاني الذي تأسّس إبستيمولوجياً على المنهج البرهاني المنطقي، وبنى معرفة برهانية يقينية على الطّبيعة الخارجية، ساعياً بذلك إلى تبيئة المفاهيم والمناهج المنطقية الأرسطية وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية، لرفع التّعارض بين الفلسفة والدّين وصولاً إلى الحقيقة، هذا على الرّغم من تعارض المنهج الفلسفي عن المنهج الدّيني.

لقد كان العقل العربي خلال المرحلة التي تمتدّ من بدايات عصر التّدوين إلى لحظة الغزالي عقلاً فاعلاً، كان يشيّد مناهج ويستنبتها كما في البيان، على اعتبار أنّ العلوم البيانية (علوم اللّغة، الفقه وعلم الكلام) أصيلة في الثّقافة العربية، أو يعمل على تبيئتها كما في العرفان وفي البرهان، لقد كان يشيّد رؤى (الرّؤية البيانية)، يبنيها أو يعمل على نقلها إلى فضاء الثّقافة الإسلامية (الرّؤية العرفانية والرّؤية البرهانية). أمّا بعد لحظة «الغزالي» التي ابتدأ معها «التّداخل التّلفيقي» بين النّظم المعرفية الثّلاثة، فقد اختلف وضع العقل العربي تماماً: لقد توقّفت عملية البناء والتّبيئة، بل إنّ البناءات الثّلاثة، قد تفكّكت إلى قطع[٢٩].

٤ - مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية بين التّراث وقضايا الفكر العربي المعاصر

يرى الجابري أنّ العقل العربي المعاصر يعاني أزمة ثقافية وفكرية، وهي أزمة إبداع باعتبارها حالة من التّكرار والاجترار للقواعد الإبستيمولوجية نفسها التي أنتج بها العقل العربي نظَمَهُ المعرفية الثّلاثة: البياني والعرفاني والبرهاني. وهي على مستوى أدوات التّفكير النّظري وليست على مستوى نظرياته وأفكاره، فلا يزال العقل العربي إلى اليوم يفكّر بالآليات ذاتها التي أنتج بها قديماً علومه

(٢٧) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٤٩٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٩.

ومعارفـه. ويرجـع عـدم تطـوّر الأدوات المعرفيـة (إشـكاليات ومفاهيـم ومناهـج ورؤى) فـي الثّقافـة العربيـة المعاصـرة إلـى اكتسـاح طـرق الصّوفيـة، حيـث انتصـر المنهـج العرفانـي علـى المنهـج البرهانـي العقلانـي مـن جهـة، مـا جعلهـا غيـر قـادرة علـى إنجـاز نهضـة علميـة علـى غـرار المجتمعـات الغربيـة، وإلـى عـدم وجـود قطيعـة إبسـتيمولوجية كلّيـة مـع طريقـة التّفكيـر التـي تسـيّر العقـل العربـي منـذ عصـر التّدويـن مـن جهـة أخـرى، ذلـك أنّ التّجـديد فـي الفكـر العربـي المعاصر لـن يتـمّ إلّا: «... بإحـداث قطيعـة إبسـتيمولوجية تامّة مـع بنيـة العقـل العربـي فـي عصـر الانحطـاط وامتداداتهـا إلـى الفكـر العربـي الحديـث المعاصـر...»[٣٠].

والقطيعـة التـي أكّـد الجابـري ضرورتهـا ليسـت علـى التّـراث العربـي الإسـلامي (فهـو جـزء مـن العقـل العربـي المعاصـر)، بـل تتنـاول بالنّقـد وبالتّحليـل الفعـل العقلـي مـن أجـل إبـداع إشـكاليات ومفاهيـم ومناهـج ورؤى جديـدة. فـلا بـدّ للقطيعـة مـن أن تكـون علـى قواعـد التّفكيـر العربـي القديـم (مـن تصوّرات ومناهـج ومفاهيـم ورؤى) باعتبارهـا قواعـد ذاتيـة لاعقلانيـة، للتّجديـد فـي هـذه القواعـد واسـتبدالها بقواعـد موضوعيـة عقلانيـة.

والتّجديـد فـي الفكـر العربـي المعاصـر لا يمكـن أن يتـمّ إلّا مـن داخـل تراثنـا، وذلـك بضـرورة توظيـف الجوانـب الإيجابيـة منـه، توظيـف النّزعـة العقلانيـة والواقعيـة والنّقديـة والتّاريخيـة، التـي عُرفـت مـع فلاسـفة المغـرب والأندلـس، وهـو لا يسـتدعي الأخـذ والاسـتعانة بحلولهـم لمشـكلاتهم الفكريـة التـي تمشّـت مـع ظروفهـم التّاريخيـة والاجتماعيـة والاقتصاديـة آنـذاك، بـل هـو توظيـف يسـتدعي الاسـتعانة بالمنهـج وبالرّؤيـة اللّذيـن تعاملـوا بهمـا فـي معالجتهـم لتلـك المشـكلات. إنّـه لا بـدّ مـن التّعامـل النّقـدي والعقلانـي والواقعـي والتّاريخـي مـع قضايـا الفكـر العربـي المعاصـر.

وفـي مقـال للجابـري بمجلّـة المسـتقبل العربـي وهـو عبـارة عـن مقابلـة أجراهـا معـه عبد الإلـه بلقزيـز، بيّـن أنّ التّجديـد فـي الفكـر العربـي المعاصـر يشـترط القـراءة العلميـة والتّاريخيـة للتّـراث حتـى يتـمّ تجـاوزه بإحـداث قطيعـة إبسـتيمولوجية تامّـة مـع قواعـد التّفكيـر القديمـة، يؤكّـد هـذا حيـن يقـول: «إنّ القضيـة الأساسـية التـي أدافـع عنهـا وهـي أنّ التّجديـد لا يمكـن أن يتـمّ إلّا مـن داخـل تراثنـا باسـتدعائه واسـترجاعه اسـترجاعاً معاصـراً لنـا، وفـي الوقـت ذاتـه بالحفـاظ لـه علـى معاصرتـه لنفسـه ولتاريخيتـه، حتـى نتمكّـن مـن تجـاوزه مـع الاحتفـاظ بـه، وهـذا هـو التّجـاوز العلمـي الجدلـي»[٣١].

ولكـن، كيـف يمكـن الرّبـط المنطقـي والفكـري بيـن بعـض قضايـا الفكـر العربـي المعاصـر مـع مـا نأخـذه مـن التّـراث، مـن حيـث المنهـج والنّزعـة النّقديـة والعقليـة والواقعيـة؟ هـذا مـا سـنوضّحه مـن خـلال إشـكالية الفلسـفة العربيـة المعاصـرة (الأصالـة والمعاصـرة) وإشـكالية التّعامـل مـع الشّـريعة الإسـلامية.

---

(٣٠) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ١٩.

(٣١) محمد عابد الجابري، «التّجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلّا من داخل تراثنا،» مقابلة فكرية، حاوره عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي، السنة ٢٤، العدد ٢٧٨ (نيسان/أبريل ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

أ - في مجال الفلسفة علاقة الإسلام بالحداثة

لحلّ الإشكالية الفلسفية المطروحة على الفكر العربي المعاصر منذ عصر النّهضة، وهي إشكالية «الأصالة والمعاصرة»، «التّراث والحداثة»، «العلاقة بين الإسلام والحداثة»، «العلاقة بين الدّين والمجتمع» بلغتنا المعاصرة، وهي قضية الفلسفة (العلوم) والدّين (الإسلام) بلغة ابن رشد، لا بدّ من توظيف المنهج الذي اعتمده هذا الأخير في معالجة هذه الإشكالية، وهو الفصل المنهجي بين مباحث الدّين ومباحث الفلسفة، والرّؤية المتكاملة لهدفهما المتمثّل بعدم وجود التّعارض بين ما يقرّه العقل وما يقرّه الشّرع الإسلامي. كما يمكن توظيف النّزعة النّقدية والعقلية لابن رشد، الذي أحدث قطيعة إبستيمولوجية كلّية مع منهج سابقيه، وبخاصّة الفارابي وابن سينا، في محاولة حلّه هذه الإشكالية، بعدما انتقد المحاولات التّوفيقية والتّلفيقية التي أقاماها بين الدّين والفلسفة، محاولات نشأ عنها سوء التّفاهم بين رجال الدّين ورجال الفلسفة إلى درجة تكفير بعضهم بعضاً. وجاء هذا الفيلسوف ليفصل بين مباحث كلّ منهما، وليؤكّد عدم تعارضهما في الهدف (بلوغ الحقيقة). وأكّد أنّ المنطق ضروري لفهم الدّين، والفلسفة لا تتعارض مع الحقيقة الدّينية، فهي النّظر العقلي في الموجودات لإثبات الصّانع الخالق لها، وهو هدف الشّرع ذاته. وطرح السّؤال التّالي: هل النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشّرع أم محظور أم مأمور به، إمّا على جهة النّدب (المستحبّ) وإمّا على جهة الوجوب(٣٢)؟

مثلما طرح ابن رشد حُكْمَ كلّ من الفلسفة والمنطق بمنظور الشّرع تحقيقاً لوحدة الهدف بينهما (مباح، محظور...)، فهذا الطّرح هو وحده الصّحيح في طرح الأسئلة الفلسفية، ذلك أنّ ترتيب العلاقة بين «الدّين والفلسفة»، أو «الإسلام والحداثة»، يجب أن يتمّ داخل الشّرع نفسه، لا بدّ من طرح قضايا الحداثة من حكم الشّرع الإسلامي: حكم الوجوب، المنع، المندوب، المكروه والمباح، مثل الاعتراف بضرورة الدّيمقراطية، فهي أقرب وأجدر لتحقيق المصلحة العامّة، ذلك أنّ الشّرع مع الانتخاب والمراقبة لأنهما أقرب إلى الشّورى من أي شيء آخر(٣٣).

ويدعونا الجابري - نحن العرب في القرن العشرين - إلى اقتباس هذه العقلية النّقدية في فلسفة ابن رشد لحلّ إشكالية «الأصالة والمعاصرة»، التي رفض بفضلها مواصلة التّعامل مع الفلسفة الفيضية القديمة لدى فلاسفة المشرق العربي. بالإضافة إلى رفضه أسلوب علماء الكلام المتهافت والدّامج بين العلم والدّين والفلسفة من دون تمييز عقلي واضح بين مختلف هذه الحقول المعرفية المستقلّة بعضها عن بعض. فالعلم على عكس العقيدة والإيمان غير مقيّد مهما كان نوعه. وهو يبني - عن طريق الحوار والتّجربة - حقائقه باستمرار ليتطوّر. وبعكسه العقيدة الدّينية، فحقائقها ثابتة لدى أصحابها لا تقبل النّقض والتّغيير في أيّ زمان، لأنّها وحي مقدّس يفوق حدود العقل

(٣٢) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ١٧٥.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

المفكّر[٣٤]. وهذا الموقف، يمكن استغلاله أيديولوجياً لتحديث الفلسفة والفكر الفلسفي في وطننا العربي المعاصر، وذلك بتوظيفه في بناء علاقة جديدة بين تراثنا الفلسفي والفكر الفلسفي العالمي وفي ضوء المعارف الفلسفية المحيطة بنا في أوروبا ذاتها [٣٥].

ب - في مجال الشّريعة

لحلّ المشكلات الفقهية[٣٦] اشترط الجابري وضع قطيعة إبستيمولوجية كلّية على منهجية قياس الفرع على الأصل (القياس الفقهي)، لأنّه قياس ثابت يتميّز بالتّقليد وبالجمود وبالمحدودية، فهو قياس مبني على استثمار الألفاظ من النّص الدّيني، ويعطي معرفة ظنّية لايقينية بما أنّه اجتهاد الفقيه في استنباط العلّة. ولا بدّ أيضاً من القطيعة المعرفية الكلّية على منهجية القياس العرفاني، باعتباره منهجاً لاعقلانياً غنوصياً لا يتّفق مع المعقولية الدّينية العربية. والبديل من ذلك، هو ضرورة اعتماد منهجية تأصيل أصول الشّريعة الإسلامية، أي النّظر إليها على أساس اعتبار مقاصدها كما فعل «الشّاطبي»؛ فمنهجيته في تفسير النّصوص الدّينية غير محدودة بألفاظ هذه النّصوص وبعللها، منهجية تُبنى على العقل والبرهان (الكلّي، الاستنتاج، الاستقراء...) وتعطي معرفة يقينية قطعية.

وإذا كان «الشّاطبي» قد أسّس الأحكام الفقهية على مقاصد الشّريعة (الضّرورية والحاجّية والتّحسينية)، فإنّ الجابري اقترح بناء أحكام الشّريعة على القَطْعِ، بجعل المقاصد والمصالح أساساً للتّشريع مع مراعاة أسباب النّزول، فهذا المنهج يفسح في المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام الشّرعية بصورة تجعل تطبيق الاجتهاد الفقهي وفق اختلاف الأحوال وتغيّر الأوضاع.

هذا الاقتراح لحلّ المشكلات الفقهية من طرف الجابري، لا ينْفي به تماماً القياس الفقهي، فهذا الأخير هو تعبير عن منهجية ضرورية في عصر التّدوين، ذلك أنّ علماء أصول الفقه وضعوا قواعد ضرورية: الكتاب والسّنة والقياس والإجماع، لبناء الحكم الشّرعي وفق شروط زمنية وتاريخية معيّنة. لكن على المجتهدين اليوم قطع الصّلة تماماً بهذه القواعد الشّرعية الثّابتة، وتجنّب اعتماد التّقليد واجترار مثل هذه القواعد. وأن يجتهدوا بوضع قواعد شرعية أخرى من النّصوص الدّينية أولاً، مع مراعاة التّطوّرات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة اليوم. يؤكّد الجابري ذلك بقوله: «ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في إطار الدّعوة إلى إعادة بناء الأصول وتأصيلها، إنّما نريد أن يتّجه تفكير المجتهدين الرّاغبين في التّجديد حقّاً والشّاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصولية نفسها، إلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التّطور الحاصل، سواءٌ على صعيد المناهج

---

(٣٤) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٧٤.

(٣٥) محمد صالح المراكشي، في التراث العربي والحداثة (صفاقس: مكتبة قرطاج للنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٧١.

(٣٦) مثل مشكلة تحريم الرّبا.

وطـرق التّفكيـر والاسـتدلال أو علـى صعيـد الحيـاة الاجتماعيـة والمعامـلات الجاريـة فيهـا والتـي تفـرض مسـتجدّات العصـر: ضروراتـه وحاجاتـه...»[٣٧].

هكـذا، اقتـرح الجابـري لحـلّ بعـض المشـكلات الفقهيـة قيـام المجتهديـن بمهمّـة إعـادة بنـاء علـم الشّريعة (الفقـه) علـى المعقوليـة: المصلحـة العامّـة، بتوظيـف المناهـج والمفاهيـم المعاصـرة، وهـي خاصّـة بعلـوم الاقتصـاد والاجتمـاع والسّياسـة التـي أفرزهـا تطـوّر المعرفـة وتطـوّر المجتمـع معـاً توظيفـاً علميـاً[٣٨]. إنّـه يدعـو بذلـك إلـى حـلّ المشـكلات الفقهيـة بحلـول عقلانيـة منفتحـة علـى تغيّـر الظّـروف التّاريخيـة للمجتمـع العربـي الإسـلامي: السّياسـية والاجتماعيـة والاقتصاديـة والثّقافيـة.

يدعـو الجابـري إلـى تغييـر أصـول الفقـه، كـون القواعـد الأصوليـة ليسـت مـا نـصّ عليهـا الشّـرع ولا الكتـاب ولا السـنّة، إنّهـا قواعـد مـن وضـع الأصولييـن وهـي قواعـد منهجيـة للتّفكيـر، ومنـه لا شـيء يمنـع مـن اعتمـاد قواعـد منهجيـة أخـرى، إذا كان مـن شـأنها أن تحقّـق الحكمـة مـن التّشـريع فـي زمـن معيّـن وبطريقـة أفضـل.

وعـن أهـمّ القواعـد الأصوليـة التـي أراد الجابـري تغييرهـا وتحديثهـا كـي تبـدو الشّـريعة مواكبـة للتّطـور، هـي مـا قـرّره معظـم الفقهـاء مـن دوران الحكـم الشّـرعي مـع علّتـه فـي عمليـة الاجتهـاد، ومعلـوم أنّ العلّـة وصـف منضبـط فـي الشّـيء الـذي صـدر فيـه الحكـم، فبهـذا الوصـف يعـرف وجـود الحكـم. ويريـد الجابـري بالتّغييـر هنـا أن يكـون دوران الحكـم الشّـرعي مـع الحكمـة والمصلحـة لا مـع العلّـة، فـإذا وجـدت المصلحـة والحكمـة وجـد الحكـم الشّـرعي، وإذا عدمـت ألغـي هـذا الأخيـر. ويقـدّم مثـالاً علـى ذلـك هـو «الحكـم بإباحـة الفوائـد المترتّبـة عـن بعـض المعامـلات الماليـة»، فمعلـوم أنّ الاسـتغلال هـو الحكمـة مـن تحريـم الرّبـا. وإذا كان المشـرّع الأوّل قـد اعتبـر المصلحـة ومقاصـد الشّـرع ووضعهـا فـوق كلّ اعتبـار، لمـاذا لا يقتـدي المجتهـدون اليـوم بنـوع مـن الاجتهـاد والتّفكيـر بـدلاً مـن الاقتـداء بفقهـاء عصـر التّدويـن؟ ولمـاذا هـذا التّضييـق للاجتهـادات؟ فالاجتهـاد يكمـن فـي نـزع الطّابـع الميكانيكـي لمفهـوم دوران الحكـم والعمـل مـن أجـل الارتفـاع بفكـرة المصالـح إلـى مسـتوى المصلحـة العامّـة الحقيقيـة. هـذه أحـد البدائـل التـي قدّمــها الجابـري فـي مسـألة دوران الحكـم مـع المصالـح ومقاصـد الشّـرع.

مـا نسـتخلصه ممّـا سـبق ذكـره، أنّ الجابـري يدعـو إلـى تجديـد العقـل العربـي برؤيـة وبمنهجيـة علميـة تربـط بيـن التّـراث وقضايـا الفكـر العربـي المعاصـر، حيـث وظّـف مفهـوم القطيعـة الإبسـتيمولوجية علـى مسـتويين: مسـتوى التّـراث العربـي الإسـلامي مبيّنـاً أنّهـا حاصلـة بيـن النّظـم المعرفيـة الثّلاثـة: «البيـان» و«العرفـان» و«البرهـان»، ومسـتوى آخـر هـو تأكيـد ضرورتهـا اليـوم لحـلّ المشـكلات الفكريـة التـي يطرحهـا العقـل العربـي المعاصـر (مثـل: المشـكلات الفقهيـة ومشـكلة علاقـة الإسـلام بالحداثـة)، فهـي ضروريـة

---

(٣٧) محمد عابد الجابري، «الأحكام والدّوران،» مجلة اليوم السّابع (٢٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩)، ص ٤٦.

(٣٨) محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٥٢.

علـى كلّ قواعـد التّفكيـر العربـي القديـم، وبخاصّـة تلـك التـي أنتجـت العلـوم البيانيـة والعلـوم العرفانيـة. وهـذا يشـترط فـي نظـره التّعامـل النّقـدي والعقلانـي والواقعـي مـع قضايـا الفكـر العربـي المعاصـر. هـذا التّعامـل نسـتلهمه مـن الطّـرق البرهانيـة المُعْتَمَـدَة مـن طـرف فلاسـفة المغـرب والأندلـس، منهـا القطيعـة الإبسـتيمولوجية الكلّيـة علـى قواعـد لاعقلانيـة وذاتيـة وغيـر علميـة، مثلمـا فعـل ابـن رشـد حيـن أحـدث قطيعـة كلّيـة علـى قواعـد التّفكيـر العرفانـي والبيانـي معـاً.

ومـا كان يهـمّ الجابـري مـن تحليلـه النّقـدي للثّقافـة العربيـة الإسـلامية هـو الوقـوف عنـد الأزمـة الفكريـة التـي عرفتهـا هـذه الثّقافـة فـي القـرن الخامـس للهجـرة واسـتمرارها إلـى الفكـر العربـي الإسـلامي المعاصـر، فمنعتـه مـن الإبـداع والتّجديـد فـي العقـل العربـي. تمثّلـت تلـك الأزمـة المنهجيـة والفكريـة بالتّداخـل التّلفيقـي بيـن النّظـم المعرفيـة الثّلاثـة فـي الثّقافـة العربيـة الإسـلامية، هـذا التّداخـل التّلفيقـي هـو «البنيـة المحصّلـة» علـى حـدّ تعبيـر الجابـري، إنّهـا تشـكّل فـي العقـل المكـوِّن هـذه الثّقافـة.

والهـدف مـن هـذه الدّراسـة النّقديـة هـو الكشـف عـن العوائـق الإبسـتيمولوجية التـي عرقلـت تقـدّم العقـل العربـي إلـى اليـوم، ووضـع قطيعـة إبسـتيمولوجية معهـا لتجديـد العقـل العربـي فـي مجـال الفلسـفة والشّـريعة خاصّـة. هـذا التّجديـد يشـترط توظيـف المنهـج العقلانـي والنّقـدي والواقعـي والموضوعـي لحـلّ بعـض مشـكلات الفكـر العربـي المعاصـر. ومـا أحوجنـا اليـوم إلـى حلـول معقولـة وواقعيـة، لا إلـى حلـول غيـر معقولـة وذاتيـة للتّغييـر فـي الوطـن العربـي.

هـذا التّغييـر لـم يكـن كافيـاً فـي المجـال المعرفـي، بـل هـو ضـروري فـي المجـال السّياسـي والأخلاقـي أيضـاً. لذلـك، قـام الجابـري بالتّحليـل النّقـدي والتّاريخـي لبنيـة العقـل العربـي العملـي: السّياسـي منـه والأخلاقـي. وهـذا مـا سـنبيّنه فـي مـا يلـي:

ثانياً: توظيف الإبسـتيمولوجيا في التّراث العربي الإسلامي في قسـمه العملي (السّياسي والأخلاقي)

فـي هـذا المبحـث، نبيّـن كيـف مـارس الجابـري عمليـة النّقـد الإبسـتيمولوجي للعقـل العربـي العملـي فـي قسـميه السّياسـي والأخلاقـي، وبخاصّـة أنّ الواقـع العربـي المعاصـر يعيـش تخلّفـاً مـن النّاحيـة السّياسـية، حيـث نجـد انعـدام الثّقـة بيـن الحاكـم والمحكـوم مـن جهـة، ولا سـيّما أنّ السّـلطة فـي المجتمعـات العربيـة لـم تسـتمدّ مـن إرادة الشّـعب. ومـن جهـة أخـرى نجـد ظاهـرة الاسـتبداد بمظهريـه السّياسـي والاجتماعـي المتمثّـل بانعـدام العدالـة الاجتماعيـة!

١ - النّقد الإبسـتيمولوجي للعقل السّياسي العربي

فـي إطـار إشـكالية الأصالـة والمعاصـرة، حـاول الجابـري حـلّ الأزمـة السّياسـية والواقعيـة بتوظيـف مفاهيـم ومناهـج علميـة (منهـا: مفهـوم اللّاشـعور السّياسـي) للكشـف عـن عوائـق التّخلـف السّياسـي فـي الوطـن العربـي منـذ عصـر الانحطـاط إلـى اليـوم منهـا: عوائـق شـكّلت بنيـة العقـل العربـي الإسـلامي:

«العقيدة» و«الغنيمة» و«القبيلة»، وهي عوائق ذاتية موجودة في صميم المعرفة السّياسية التّراثية، منعت العقل السّياسي العربي من التّقدم إلى اليوم على المستوى الفكري وانعكاسه الأنثروبولوجي على المستوى الواقعي! لذلك، قام الجابري بتحليل ونقد هذا العقل، ليكشف عن الآليات الأيديولوجية والإبستيمولوجية التي أنتجته، وتحديد العوائق الإبستيمولوجية التي منعته من التّقدم إلى اليوم. كلّ ذلك يتطلّب من العقل أن يقف موقفاً نقدياً من موضوعه أولاً ومن ذاته ثانياً. وللوصول إلى هذا الموقف النّقدي من العقل - العقل العربي - حلّل الجابري محدّدات وتجلّيات هذا العقل في الثّقافة السّياسية العربية تحديداً.

أ - الكشف عن محدّدات العقل السّياسي العربي

حدّد الجابري معنى السّياسة باعتبارها فعلاً له محدّداته وتجلّياته، وهي فعل اجتماعي يعبّر عن علاقة قوى يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السّلطة هي سلطة الحكم. أمّا بالنّسبة إلى «محدّدات الفعل السّياسي» بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلّياته النّظرية والتّطبيقية الاجتماعية الطّابع، فهي تشكّل في مجموعها ما يسمّيه: «العقل السّياسي»، وهو عقل، لأنّ محدّدات الفعل السّياسي وتجلّياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظّم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادئ» وآليات قابلة للوصف وللتّحليل، وهو «سياسي» لأنّ وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السّلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها[٣٩]. وموضوع العقل السّياسي العربي في تصوّر الجابري ليس الجانب الفكري من الثّقافة العربية الإسلامية، وإنّما هو «عقل الواقع العربي»، إنّه: محدّدات الممارسة السّياسية وتجلّياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم.

وعندما وظّف الجابري مفهوم البنية اللّاشعورية في تحليله النّقدي للعقل السّياسي العربي الإسلامي، بيّن أنّ هذا العقل تحدّده بنى لاشعورية ثلاث هي: العقيدة والغنيمة والقبيلة، وهي ثلاثة مفاتيح (آليات) قرأ بواسطتها التّاريخ السّياسي العربي، فهي إذاً محدّدات العقل الباطن (اللّاشعوري) لهذا التّاريخ: العقل السّياسي العربي. إنّها مفاهيم أصيلة في الثّقافة العربية الإسلامية، مستمدّة من التّراث، تعبّر عن مفاهيم اقتصادية (الغنيمة)، وأخرى دينية (العقيدة)، وثالثة اجتماعية (القبيلة).

(١) العقيدة: ما كان يريده الجابري من «العقيدة» هو البحث عن الأبعاد السّياسية لفعل الاعتقاد. وقد ركّز على إعطاء العقيدة الإسلامية في نشأتها الأولى تفسيراً سياسياً من جهة، ومحاولة تفسير السّلوك السّياسي للعقل العربي بمفعول العقيدة من جهة ثانية. تعتبر هذه الأخيرة الدّافع إلى إنشاء الدّولة الإسلامية، وتكمن في الدّعوة المحمّدية، حيث تناول المظهر السّياسي منها، بمعنى ما كان لها من دور في تشكيل «المخيال الاجتماعي»، فالمسار السّياسي بدأ بها

(٣٩) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٧.

بمعنى البحث في: «الكيفية التي مارست بها العقيدة دورها في تكوين الجماعة الإسلامية وعقلها السّياسي»[٤٠]، حيث حدّدها بالمضمون السّياسي للدّعوة المحمّدية (دعوة - الرّسول (ﷺ) - التي نزل بها الوحي). وكان للعقيدة دور من الدّعوة إلى الدّولة الإسلامية، ودور في ظاهرة الرّدة وفي حوادث الفتنة.

(٢) القبيلة: تناول الجابري دور القبيلة سلباً وإيجاباً في الممارسة السّياسية العربية، وما يقصده بمفعول القبيلة هو القرابة، لكنّها لا تقتصر على القرابة العائلية، بل تمتدّ إلى الولاء والحلف والجوار، تظهر بخاصّة في المرحلة المكّية من الدّعوة المحمّدية، فهو يعني بالقبيلة في هذه المرحلة من التّاريخ الإسلامي النّعرة والتّناصر في معناها، فلم يكن يعرف مفعولها الطّبيعي غير ما يشكّل من «القبيلة»، وهو: «القرابة بالنّسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار»[٤١]. وقد أدت القبيلة في تصوّره دوراً في تأسيس الدّولة الإسلامية من الدّعوة إلى الدّولة أولاً، ومن الرّدة إلى الفتنة ثانياً. هكذا جعل الجابري من القبيلة محدّداً لتشكّل العقل السّياسي العربي من منظور إبستيمولوجي، سواء بالنّظر إلى تطوّر هذا العقل بدءاً من الدّعوة المحمّدية إلى تأسيس الدّولة الإسلامية، أو من عهد الرّدة والفتوحات الإسلامية الكبرى إلى زمن الفتنة.

(٣) الغنيمة: ما يقصده الجابري بالغنيمة هو دور العامل الاقتصادي في تشكيل العقل السّياسي العربي، وما يعنيه ليس الاقتصاد الإنتاجي بالمعنى الحديث الذي يقوم على علاقات إنتاج محدّدة، وقوى إنتاجية متصارعة، وإنّما «الاقتصاد الرّيعي» الذي يقوم على الرّيع أياً كان مصدره، سواءٌ أكان جباية أم غنائم حرب أم خراج بكلّ أنواعه أو حتى الرّيع الحديث مثل البترول. والاقتصاد الرّيعي لا يعني فقط طريقة تحصيل الغنيمة، وإنّما كذلك طريقة توزيعها وتسيير شؤون الدّولة بها. وقد بيّن الجابري الدّور الذي قامت به الغنيمة في تشكيل وتطوّر بنية العقل السّياسي العربي بدءاً من الدّعوة المحمّدية إلى تأسيس الدّولة الإسلامية، ثمّ من زمن الرّدة إلى زمن الفتنة.

كما بيّن الجابري أنّ العقل السّياسي العربي قام منذ البدء على عقلية الغنيمة بدلاً من الإنتاج، ويعود ذلك إلى طبيعة الحياة في صحراء العرب، أو إلى ظروف تاريخية بحتة (حروب، فتوحات، ترحال...) منعت قيام اقتصاد إنتاج عقلاني، ولكن المشكلة هي بقاء هذا الاقتصاد رهن العقلية الرّيعية إلى الآن، فـ «الاقتصاد الرّيعي بالاصطلاح المعاصر، والدّولة القائمة عليه دولة ريعية، هذا الطّابع الرّيعي للاقتصاد والدّولة في الإسلام ترسّم منذ «عمر بن الخطّاب»»[٤٢]. وهو ما أدى إلى قيام كلّ الاقتصادات العربية بالقيام على الرّيع أيّاً كان نوعه. ولهذا، يمكن القول إنّ بنية الغنيمة تشكّل عائقاً إبستيمولوجياً في العقل السّياسي العربي.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٦١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

مـا نخلـص إليـه ممّـا سـبق ذكـره، أنّ الجابـري قـام بتحليـل بنيـة العقـل السّياسـي العربـي، مـن خـلال الكشـف عـن المحـدّدات الثّلاثـة: «القبيلـة» و«العقيـدة» و«الغنيمـة»، فكشـف عـن الـدّور الـذي قامـت بـه عبـر التّاريـخ إلـى يومنـا هـذا، كـون أنّ هـذه المحـدّدات بقيـت تحكـم العقـل العربـي، ولتحقيـق النّهضـة العربيـة لا بـدّ مـن تفكيكهـا.

ب - الكشـف عن تجلّيات العقل السّياسي العربي

حـاول الجابـري الكشـف عـن العلاقـات البنيويـة للعقـل السّياسـي العربـي فـي مراحلـه التّاريخيـة المختلفـة، مـع اكتشـاف تجلّيـات هـذا العقـل فـي التّاريـخ العربـي الإسـلامي، واسـتجلاء الحضـور المتزامـن لهـذه العلاقـات البنيويـة بيـن المحـدّدات الثّلاثـة: «العقيـدة» و«الغنيمـة» و«القبيلـة». فـي هـذا السّـياق، رصـد أربعـة تجلّيـات لهـذا العقـل تعـدّ بمثابـة أربعـة إمكانـات للسّـلوك السّياسـي العربـي يمكنهـا أن تصـدر عـن العقـل السّياسـي العربـي. هـذه التجلّيـات هـي أربـع ممارسـات للسّـلطة نتجـت مـن أربـع وضعيـات لتوزيـع العلاقـات البنيويـة بيـن المحـدّدات الثّـلاث، هـي: دولـة الملـك السّياسـي مـع الدّولـة الأمويـة وظهـور أيديولوجيـا الجبـر، وميثولوجيـا الإمامـة التـي تطـوّرت مـع التّـراث الشّـيعي وظهـور الأيديولوجيـا العرفانيـة، والحركـة التّنويريـة وتمثّلـت بالثّـورة العبّاسـية وظهـور العقلانيـة الاعتزاليـة، ثـمّ الأيديولوجيـا السّـلطانية وفقـه السّياسـة مـع الدّولـة العبّاسـية فـي عصـــر المأمـون [٤٣].

(١) دولـة الملـك السّياسـي: لقـد بيّـن الجابـري هنـا كيـف تحـوّل الحكـم السّياسـي الإسـلامي مـن حكـم بُنـي علـى الخلافـة الإسـلامية إلـى حكـم ملكـي، حيـث تحوّلـت السّـلطة فـي الإسـلام مـن سـلطة الخلافـة (حكـم الخلفـاء الرّاشـدين)، السّـلطة القائمـة علـى مبـدأ الشّـورى إلـى سـلطة الملـك مـع حكـم معاوية بـن أبي سـفيان، السّـلطة القائمـة علـى القـوّة والغلبـة، فهـذا الحاكـم فـي تصـوّر الجابـري يعـدّ المؤسّـس الأوّل للملـك فـي الإسـلام، إذ إنّـه يـرى: «فـي ملـك معاويـة تأسيسـاً جديـداً للدّولـة فـي الإسـلام وإعـادة بنـاء لهـا»[٤٤]. بهـذا، حصلـت القطيعـة الإبسـتيمولوجية فـي السّـلطة مـن السّياسـة الشّـورية إلـى السّياسـة الملكيـة. هـذه السّـلطة التـي تلازمـت فـي نظـره مـع الخطـاب الجبـري، حينمـا أعلـن النّظـام الملكـي لأوّل مـرّة فـي التّاريـخ الإسـلامي أنّ ذلـك كان بأمـر اللـه، أي جبـراً.

إنّ الجابـري لـم يقـرأ سـلطة معاويـة قـراءة تاريخية/سياسـية، بـل حـاول قراءتهـا قـراءة إبسـتيمولوجية بالنّظـر إلـى محدّداتهـا ومضامينهـا، لقـد نظـر إلـى الدّولـة الأمويـة بوصفهـا ظاهـرة سياسـية، فوجـد أنّ «ملـك معاويـة كان فعـلاً «دولـة السّياسـة» فـي الإسـلام، الدّولـة التـي سـتكون النّمـوذج الـذي بقـي سـائداً إلـى اليـوم»[٤٥]؛ فالجديـد فـي هـذا الحكـم هـو حضـور «المجـال السّياسـي»، إذ يتحـدّد معنـى «دولـة السّياسـة» فـي كـون «معاويـة» قـد أوجـد بالفعـل مـن خـلال سـلوكه الشّـخصي كسياسـي محنّـك وبفعـل التّطـوّرات

(٤٣) انظر بالتّفصيل: المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٣٦٢.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

الاجتماعيـة التـي حصلـت فـي عهـده مـا يعبّـر عنـه علمـاء الاجتمـاع والسّياسـة اليـوم بـ «المجـال السّياسـي». فمـن مظاهـر القطيعـة السّياسـية بيـن النّظاميـن: نظـام الخلافـة ونظـام الملـك الفصـل بيـن العلمـاء والحكـم (العلمانيـة)، وبيـن الرّعيـة والجنـد (الطّبقيـة)، أي: خلـق «مجـال سياسـي» للبنـى التّقليديـة الثّـلاث مـن أجـل احتـواء تناقضاتهـا.

ومـن مظاهـر القطيعـة الإبسـتيمولوجية بيـن النّظاميـن (نظـام الشّـورى والنّظـام الملكـي) كذلـك، يشـير الجابـري إلـى أنّ حكـم «معاويـة» يقـوم علـى القـوّة واللّيبراليـة والعقـد السّياسـي، وليـس علـى الشّـورى ووحـدة الـرّأي والعقـد الاجتماعـي كمـا هـو بالنّسـبة إلـى دولـة الخلفـاء الرّاشـدين، أي: كسـر منطـق القبيلـة لمصلحـة العقيـدة والغنيمـة. فهـذا الحكـم (حكـم معاويـة) هـو عقـد سياسـي يقـوم علـى المنفعـة، علـى: «المواكلـة الحسـنة والمشـاربة الجميلـة، أي علـى المشـاركة، ولكـن لا فـي السّـلطة، بـل فـي ثمارهـا، الغنيمـة»[٤٦].

(٢) ميثولوجيـا الإمامـة: فـي عهـد الدّولـة الأمويـة، ظهـرت المعارضـة الشّـيعية التـي كان لهـا أفـكار ونظريـات فـي السّياسـة مثـل: وصيـة النّبـي محمّـد (ﷺ) «لعليّ بـن أبي طالـب» بالحكـم السّياسـي وعـودة المهـدي المنتظـر والرّجعـة والغيبـة والتّقيـة، وهـي كلّهـا أسـاطير نسـجت حـول الإمـام «علـيّ» ومـن بعـده علـى كلّ خلفائـه مـن الأئمّـة الشّـيعة، وهـو مـا يسـمّى ميثولوجيـا الإمامـة التـي عرضهـا الجابـري، مبيّنـاً أنّ ظهـور أوّل معارضـة شـيعية للأموييـن كان مـع حركـة المختـار، واسـتغلال مفهـوم الوصيّـة مـن الشّـيعة، بهـدف تعبئتهـم وتجنيدهـم ضـدّ الدّولـة (وصيّـة الإمـام «محمّد بـن الحنفية بـن علـيّ المختـار» بالحكـم)، يقـول الجابـري فـي ذلـك: «إنّ ميثولوجيـا الإمامـة كانـت مـن أجـل الاحتفـاظ بالأمـل، كانـت مـن أجـل تجنيـد مخيـال الضّعفـاء»[٤٧]. لقـد كانـت مـن أجـل تشـكيل المخيـال الاجتماعـي، بهـدف تعبئـة الجماهيـر (ضعفـاء النّـاس) تعبئـة أيديولوجيـة. ففكـرة «المهـدي» المنتظـر مثـلاً هـي أيديولوجيـا المسـاكين والفقـراء لأنّهـا تحيـل بيـن النّـاس واليـأس، وهـي وسـيلة لرفـض الهزيمـة والإنـكار، فهـذه الفكـرة ترتبـط بنصـرة المظلوميـن، وتنطـوي علـى أيديولوجيـا كاملـة: «أيديولوجيـا المسـاكين» الذيـن لا يملكـون القـدرة علـى رفـع الظّلـم الواقـع عليهـم، فينتظـرون الخـلاص مـن شـخص يبعثـه اللـه: «ليمـلأ الأرض عـدلاً بعـد أن ملئـت جـوراً»[٤٨].

(٣) الحركـة التّنويريـة: يظهـر ارتبـاط الثّقافـة بالسّياسـة فـي فكـر الجابـري مـن خـلال قيامـه بعمليـة الرّبـط البنيـوي بيـن المعرفـة والسّـلطة، أو بيـن الفكـر العربـي والواقـع السّياسـي العربـي الإسـلامي، ذلـك أنّ ارتبـاط الثّقافـة بالسّـلطة موجـود فـي عمـق العقـل العربـي منـذ ظهـور الفـرق الإسـلامية واختلافهـا بخاصّـة فـي وسـط القرنيـن الثالـث والرابـع للهجـرة، حيـث اشـتدّ النّـزاع السّياسـي والخلافـات الكلاميـة فـي العصـر الأمـوي نظـراً إلـى توافـر نـوع مـن الحرّيـة (المجـال السّياسـي)، إلـى أن انتهـت بانتصـار الحركـة

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٤٨) وهو من الأحاديث المشتبه فيها.

التّنويريـة ومـن ورائهـا الثّـورة العبّاسـية. فـإذا أقـرّت الخلافـة الأمويـة بالجبـر كأيديولوجيـا لسـلطتها، فـإنّ الثّـورة العبّاسـية نـادت بالحرّيـة وبالعقلانيـة وبالاعتزاليـة مـن أجـل مناهضتهـا، مثـل منـاداة «الحسـن البصـري» (ت ١١٠هــ) بمذهـب الحرّيـة ودفاعـه عـن مذهبـه الاعتزالـي أمـام «الحجّاج بـن يوسـف الثّقفـي». فـي المقابـل، كان ظهـور التّوغّـل فـي اللاعقلانيـة مـع حركـة التّكفيـر والإرهـاب الفكـري التـي قادهـا «الخـوارج» والإفـراط فـي التّوظيـف السّـافر للدّيـن فـي الخلافـات السّياسـية. ففـي تصـوّر الجابـري: «لقـد تعالـى الخـوارج بالسّياسـة فحكمـوا عليهـا بالدّيـن، فـكان لا بـدّ مـن تسـييس المتعالـي للخـروج مـن المـأزق الـذي أرادوا وضـع النّـاس فيـه»[٤٩]، وهـذا التّسـييس حصـل باللّجـوء إلـى العقـل، فكانـت الحاجـة إلـى «العقـل والتّنويـر». إضافـة إلـى حضـور أيديولوجيـا الجبـر الأمويـة وميثولوجيـا الإمامـة اللّتيـن فرضتـا هـذا النّـوع مـن تحكيـم العقـل، بهـدف تعريـة المضاميـن السّياسـية التـي كان يـراد تكريسـها مـن وراء التّعالـي بالسّياسـة إلـى مسـتوى الدّيـن.

وبيّـن الجابـري أنّ الحركـة التّنويريـة تمثّلـت بدايـة بــ «المعتزلـة»، الفرقـة التـي كانـت تبحـث عـن منزلـة بيـن المنزلتيـن: منزلـة الدّولـة الأمويـة الظّالمـة المكرّسـة لأيديولوجيـا الجبـر والاستسـلام للأمـر الواقـع، ومنزلـة الخـوارج الحامليـن لأيديولوجيـا التّكفيـر، والرّافضـة المسـتلبين فـي ميثولوجيـا الإمامـة، المنزلـة التـي تبحـث عنهـا عـادة القـوى الوسـط داخـل الأغلبيـة صانعـة التّاريـخ، هـذه الفرقـة حملـت مشـروعاً فكريـاً وسياسـياً، يقـوم علـى حرّيـة الإنسـان فـي اختيـار أفعالـه ومسـؤوليته عنهـا، والحاكـم فـي المقدّمـة يفعـل مـا يفعـل بإرادتـه واختيـاره.

(٤) الأيديولوجيـا السّـلطانية وفقـه السّياسـة: يـرى الجابـري أنّـه عندما تحوّلـت الدّولة الإسـلامية مـن الدّولة الأمويـة إلـى الدّولـة العبّاسـية، عرفـت الرّقعـة الإسـلامية اتّسـاعاً مـن طابـع الدّولـة إلـى طابـع الإمبراطوريـة، حيـث دخل الإسـلام شـعوباً ودولاً بأكملهـا، حتّى أصبحـت المحـدّدات التّقليديـة الثّـلاث: «الغنيمـة» و«العقيدة» و«القبيلـة»، غيـر قـادرة علـى اسـتيعاب كلّ التّغيـرات البنيويـة للعقـل السّياسـي العربـي، فظهـر «مفهـوم الكتلة التّاريخيـة» المسـتعمل في تـراث الفقهاء السّياسـي، يقـول الجابري في ذلـك: «إنّ أوّل مفهوم يفرض نفسـه علينا ونحـن بصـدد الثّورة العبّاسـية ودولتها هو مفهـوم الكتلة التّاريخيـة»[٥٠]، فهذا المفهوم أحدث توافقـاً ضرورياً بين «القبيلـة» و«الغنيمـة» و«العقيدة»، إضافة إلـى جمعه القوى المعارضة للأمويين المسـلمين ومن غير المسـلمين علـى أسـاس المصلحـة الاقتصاديـة. لقـد حصلـت تغيّـرات علـى مسـتوى «القبيلـة» و«الغنيمـة» و«العقيـدة»، أدّت إلـى ظهـور الأيديولوجيـا السّـلطانية وفقـه السّياسـة. وقـد عبّـر الجابـري عـن هـذا الاكتمـال البنيـوي للعقل السّياسـي العربـي حيـن بيّـن حصـول تغيّـرات بنيويـة عميقـة فـي العقـل السّياسـي العربي فـي العصر العبّاسـي الأوّل، حيـث ظهـرت بنيـة عميقة (تمثّلـت بالقبيلـة والغنيمـة والعقيدة) وبنيـة سـطحية (تمثّلت بــ خاصّة/ عامّة

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

المجتمع). وظهرت دول الأطراف ودول المركز[٥١] وتدرّجٌ هرمي في المجتمع (ظهور الطّبقات والأقلّيات). إضافة إلى ظهور الكتلة التّاريخية. بذلك، يكون الجابري قد وظّف بعض المفاهيم التي استمدّها من العلوم الإنسانية في قراءته التّحليلية للدّولة العبّاسية، مثل مفهومي البنية التّحتية والبنية الفوقية (من فلسفة الاقتصاد)، ومفهومي الخاصّة والعامّة (من فلسفة الاجتماع).

كما أوضح الجابري أنّ الدّولة العبّاسية أسّست خطاباً جديداً لشرعية السّلطة يعتمد على أيديولوجيا «الإرادة الإلهية». وهي من النّاحية الفكرية والعقائدية شرعية وراثية تجمع بين القبيلة والعقيدة، بين القرابة من النّبي (ﷺ) وبين «الإرادة الإلهية»، إنّها شرعية قريشية قبلية وتابعة لإرادة الله ولاختياره، والنّتيجة هي أنّ السّلطة تتجسّد في إرادة السّلطان التي هي من إرادة الله، فهو - أي السّلطان - يتصرّف بإرادة الله، وأنّ إرادة الله تتصرّف بواسطته. يقول الجابري في ذلك: «الخليفة سلطان الله في أرضه والسّلطان هو القوة، إذاً الخليفة هو القوة المنفذّة عن الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرّف بإرادة حرّة»[٥٢]. ومنزلة الخليفة ليست من منزلة الخاصّة، بل من منزلة الله! وسيقوم الأيديولوجيون بالتّنظير الفكري والسّياسي لمنزلة الخليفة، منهم منظّرو الأيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة، مثلما مثّل «ابن المقفّع» (١٠٦ - ١٤٢هـ) في تصوّر الجابري أحسن نموذج عن الأيديولوجيا السّلطانية التي تطوّرت إبّان العصر العبّاسي الأوّل. هذه الأيديولوجيا تصوّر الخليفة سلطان الله في أرضه، وهو التّصوّر المنقول عن الأدبيات الفارسية. لقد تمّ نقل هذه الأخيرة من الفرس إلى واقع المجتمع العربي الإسلامي في العصر العبّاسي الأوّل، هذا وبخاصّة أنّ المجتمع في تلك المرحلة التّاريخية: «كانت أوضاعه تتطوّر في نفس الاتّجاه الذي تطوّرت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدّعوة والخلافة إلى دولة السّياسة والسّلطان، وكانت السّمة البارزة في عملية الانتقال تلك نشوء «الخاصّة» كمنزلة بين الخليفة والعامّة»[٥٣].

ما يؤسّس هذه الأيديولوجيا فكرياً هو «مفهوم الطّاعة»، وهو مفهوم أخلاقي/سياسي، ذلك أنّ مهمّة الخاصّة في المجتمع هي حمل النّاس على طاعة الأمير (السّلطان). هنا، بيّن الجابري كيف أنّه مع الدّولة العبّاسية نكون أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السّياسة في القبيلة كما هو الحال مع الدّولة الأموية، بل إلى عزل القبيلة عن السّياسة، أي تحويلها إلى عسكر نظامي، ليس له حقّ المناقشة ولا المشاركة، وإنّما عليه أن يطيع! هذا التّغيّر الذي حصل في مستوى القبيلة، تبعه تغيّر على مستوى الغنيمة (التّحوّل من اقتصاد ريعي إلى اقتصاد خراجي من النّمط الآسيوي) وعلى مستوى العقيدة، فإذا كان العلماء والأمراء في تصوّر «ابن المقفّع» فريقاً واحداً في عهد الخلفاء الرّاشدين، ثمّ حدث الانفصال بينهم في عهد الدّولة الأموية، فإنّه في العصر العبّاسي: «نحن أمام

---

(٥١) دولة المركز: الدّولة التي تتّخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فريقاً واحداً، بل شخصاً واحداً، إنّه الخليفة»[٥٤]، بهذا، يكون ابن المقفّع، قد كرّس نظاماً سياسياً فارسياً يقوم على أساس طاعة الخليفة، إنّه النّموذج السّياسي، النّموذج الذي يتميّز بملك/إمبراطور مستبدّ (عادل في بعض الأحيان)، تضعه رعيّته ويضع هو نفسه في منزلة الإله (المماثلة بين الله والملك الإمبراطور)، فما يسود المخيال الدّيني والسّياسي في العصر العبّاسي الأوّل هو: «الاتّجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة» [٥٥].

وقد أشار الجابري إلى أنّ كلّ الأدبيات السّياسية في العصر العبّاسي (الأيديولوجيا السّلطانية، علم الكلام مع «الجاحظ» (ت: ٢٥٠هـ) مثلاً والفلسفة الإسلامية مع نموذج الفارابي) تقوم على فكرة المماثلة بين الله والخليفة، التي تغلغلت في اللاشعور السّياسي عند المتكلّمين («الجاحظ» في كتابه: التّاج في أخلاق الملوك)، في فكر الفارابي الذي ماثل بين نظام الطّبيعة (بدءاً من الإله إلى الطّبيعة) ونظام المجتمع السّياسي في تصوّره للمدينة الفاضلة، وفي الفكر والأدب الإسماعيلي في هذه المماثلة بين الإمام والإله. وفي عالم الأدب والشّعر والخطابة والمقامات. وانتهى الجابري إلى إقرار الحقيقة التّالية: «إنّ العقل السّياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير»[٥٦]، البنية التي تؤسّس على مستوى اللاّشعور السّياسي ذلك النّموذج للحكم الذي يجذب العقل السّياسي العربي منذ القديم إلى اليوم!، إنّه نموذج «المستبدّ العادل».

ج - تجديد العقل السّياسي العربي

لتحقيق المشروع النّهضوي العربي في طابعه السّياسي والاجتماعي، لا بدّ من تجديد العقل السّياسي العربي الذي لن يتمّ إلا بتجديد البنى الثّلاث: العقيدة والغنيمة والقبيلة، وإحلال بدائل منها. يقول الجابري في ذلك: «وهذا التّجديد، تجديد المحدّدات، لا يمكن أن يتمّ إلّا بالعمل من أجل تحقيق النّفي التّاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التّاريخية المعاصرة»[٥٧].

وبما أنّ العقل السّياسي العربي محكوم بثوابت ثلاثة («القبيلة» و«العقيدة» و«الغنيمة»)، مثّلت المفاتيح الأساسية التي قرأ بواسطتها الجابري التّاريخ العربي، وأصبحت تشكّل المكبوت الاجتماعي والسّياسي عندنا، كان من شروط تحقيق النّهضة أيضاً هو تجديد هذه المحدّدات[٥٨]. لذلك، لا بدّ من القطيعة الإبستيمولوجية عليها، واستبدالها بأخرى. وذلك بتحويل القبيلة إلى تنظيم سياسي اجتماعي حديث: أحزاب، نقابات وجمعيات حرّة. وتحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي، وتحويل العقيدة إلى رأي، وفي هذا يقول الجابري: «إنّ تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التّحرّر من سلطة عقل الطّائفة والعقل الدّوغمائي، دينياً كان أم علمانياً،

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

وبالتّالي التّعامل معه بعقل اجتهادي نقدي»[٥٩]. هذه هي أهمّ الثّوابت التي يجب التّخلص منها، فهي تعتبر العوائق الأولى لكلّ تحقيق مشروع نهضوي.

هذا، ونضيف أنّ الجابري اقترح أيضاً لتجديد العقل السّياسي العربي ولبناء عصر تدوين جديد على مستوى الفكر السّياسي، الأخذ في المنهج الدّيمقراطي في الممارسة السّياسية للقضاء على الاستبداد السّياسي في الوطن العربي. هذا المنهج السّياسي العربي نجد ما يؤصّله في ثقافتنا السّياسية العربية الإسلامية، ذلك أنّ إعادة بناء الفكر السّياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول، التي تؤسّس النّموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدّعوة المحمّدية وهو: «مبدأ الشّورى الإسلامي».

إنّ أحسن طريقة كما يتصوّر الجابري للقضاء على التّعصّب والطّائفية والتّطرّف الدّيني والعقائدي، وللخروج من الاستبداد، هي فتح مجال للأفراد في اختيار الحاكم من جهة، وفسح المجال لهم في التّعدّدية الحزبية والتّحاور فيما بينهم في الشّؤون السّياسية من جهة أخرى، ومن ثمّ تتحقّق النّهضة السّياسية العربية، إنّه: «من دون التّعدّدية، تعدّد الأصوات داخل الحزب والطّائفة والعشيرة، ومن دون ذلك لا نهضة ولا وحدة ولا تقدّم» [٦٠].

ما نستخلصه من هذا العنصر، أنّ الجابري مارس النّقد الإبستيمولوجي للعقل السّياسي العربي. فبيّن أنّ هذا العقل عبر تاريخه الطّويل، تشكّل بمحدّدات إبستيمولوجية سياسية هي: «العقيدة» و«الغنيمة» و«القبيلة»، وهي بمثابة بنيات لاشعورية قرأ بها هذا العقل، مبرزاً كونها عوائق سياسية منعت تقدّم العقل السّياسي العربي إلى اليوم!. وهذه المحدّدات تجلّت في سلوكات سياسية مؤطّرة معرفياً هي: «دولة الملك السّياسي»، «ميثولوجيا الإمامة»، «الحركة التّنويرية»، و«الإيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة». وكان يهدف من هذا التّحليل النّقدي للعقل السّياسي العربي إلى تجديده من الدّاخل، تحقيقاً للنّهضة العربية في الوطن العربي.

٢ - النّقد الإبستيمولوجي للعقل الأخلاقي العربي

لقد تصوّر الجابري تصنيفاً جديداً للكتابة الأخلاقية في الثّقافة العربية الإسلامية، يشترط الدّراسة التّحليلية والنّقدية للعقل الأخلاقي العربي، وهو تصنيف إبستيمولوجي في أساسه: «تراث أخلاقي فارسي»، «تراث عربي خالص»، «تراث إسلامي خالص»، «تراث يوناني»، و«تراث عربي إسلامي». هذه الدّراسة العلمية للثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، اشترطت منه تطبيق المنهج النّقدي والتّاريخي للكشف عن الأصول التّاريخية والفكرية لموروثات هذه الثّقافة من جهة، ولاستنباط البنية الرّئيسية لكلّ موروث ثقافي أخلاقي قائم بذاته من جهة أخرى. في هذا السّياق، لنا أن نطرح

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص. ٣٧٤

(٦٠) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ١٣٥.

السّؤال الفلسفي التّالي: ما هي البنى الرّئيسية التي شكّلت الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، بالنّظر إلى الدّراسة التّحليلية والنّقدية للعقل الأخلاقي العربي؟

أ - معنى «نظام القيم» في الثّقافة العربية

قبل أن نحدّد معنى نظام القيم في الثّقافة العربية الإسلامية كما تصوّره الجابري، كان لا بدّ لنا من الوقوف عند بعض المفاهيم المرتبطة بهذه القيم، مثل «الأخلاق» و«الخلق» وغيرها، لنشير إلى أنّ مفهوم الأخلاق يرتبط بالخلق، وإذا ما رجعنا إلى لغتنا لوجدنا كتب اللّغة تقول: «إنّ الخلق هو السّجيّة والطّبع والمروءة والدّين وحقيقة أنّه وصف لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها وماهيتها المحقّقة بها»[٦١]. وقد وردت هذه اللّفظة في بعض الآيات النّصيّة من القرآن الكريم الدّالة على الطّبع والسّجيّة، مثل قوله تعالى: ﴿إن هذا إلّا خلق الأوّلين﴾[٦٢]، وقوله: ﴿وَإِنَّك لَعَلى خُلُقٍ عَظِيم﴾[٦٣]. وقد عرّفه «أبو عليّ مسكويه» (ت ٤٢١هـ - ١٠٣٠م) بالمقولة التّالية: «حال للنّفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتّدريب»[٦٤]، بناءً على هذا، قد يكون الخلق فطرياً تابعاً للمزاج، وقد يكون مكتسباً بالعادة وبالتّجربة. في هذا الإطار، يمكننا أن نتحدّث عن نوعين من الأخلاق: «الأخلاق الفطرية» و«الأخلاق المكتسبة»، الأولى تعود إلى الطّبع والسّجيّة، في حين أنّ الثّانية ناتجة من التّعلّم والعادة والتّجربة.

بعد هذه التّحديدات اللّغوية والاصطلاحية للفظ الخلق (جمع أخلاق) في بعض معطيات الثّقافة الإسلامية، ننتقل إلى تحديد معنى «القيمة» نظراً لارتباطها بالأخلاق، لنشير إلى أنّ مفهوم «القيم» (قيم «الحق» و«الخير» و«الجمال») هو جمع قيمة. والقيم في عمومها ما هي إلا «ميزان للواقع بالنّسبة إلى الفاعل ومشاعره ورغباته واهتماماته وأهدافه وحاجاته وأفعاله»[٦٥].

هذا، وقد عرّف الجابري «نظام القيم» بالصّيغة التّالية: «معايير للسّلوك الاجتماعي والتّدبير السّياسي ومحدّدات لرؤية العالم واستشراف المطلق»[٦٦]، كما سيتّضح من خلال تكريس السّياسة العربية لنظم أخلاقية معيّنة، خدمة لأهدافها الأيديولوجية والواقعية في الوطن العربي.

---

(٦١) انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادّة «خلق»، - من دون توثيق - .

(٦٢) القرآن الكريم، «سورة الشّعراء،» الآية ١٧٧.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة القلم،» الآية ٤.

(٦٤) أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه، تهذيب الأخلاق (القاهرة: مكتبة صبيح، ١٩٥٩)، ص ٢١.

(٦٥) فايزة أنور أحمد شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ٢٠٠٢)، ص ١١.

(٦٦) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية (الدار البيضاء: دار النّشر المغربية، ٢٠٠١)، ص ٥٥.

ب - بنى العقل الأخلاقي العربي في الثّقافة العربية

لقد وظّف الجابري في تحليله النّقدي والإبستيمولوجي للثّقافة الأخلاقية العربية مفاهيم أخرى غير تلك التي وظّفها في تحليله لهذه الثّقافة - أي العربية - في طابعها النّظري/الإبستيمولوجي، على أساس أنّ العقل الأخلاقي يؤسّسه ويوجّهه «نظام القيم»، وليس النّظام المعرفي كما هو الحال في عملية تأسيس المعرفة العربية. من تلك المفاهيم الموظّفة: «نظام القيم» و«القيمة الأخلاقية». وعن موضوع هذه الدّراسة الأخلاقية، فإنّه ليس الأخلاق الفلسفية أو النّظرية في الحضارة العربية، بل هو «نظم القيم» في الثّقافة العربية، وهو ما يعنيه بـ «العقل الأخلاقي العربي».

في هذه الدّراسة، ميّز الجابري في كلّ ثقافة («عربية»، «إسلامية»، «فارسية»، «يونانية»، و«صوفية») بين ما يدعوه «القيمة المركزية» التي تنتظم حولها جميع القيم في عصر من العصور، وبين القيم الأخرى المندرجة تحتها. واستعمل كلمة «نظم» بدلاً من كلمة «نظام»، على اعتبار أنّ الثّقافة العربية قد عرفت عدّة نظم من القيم وليس نظاماً واحداً، بذلك يكون: ««العقل الأخلاقي العربي» هو عقل متعدّد في تكوينه ولكنّه واحد في بنيته» [٦٧].

وعندما حلّل الجابري الثّقافة الأخلاقية العربية تحليلاً نقدياً إبستيمولوجياً، بيّن حضور موروثات ثقافية شكّلت العقل الأخلاقي العربي هي: «الموروث العربي الخالص»، «الموروث الإسلامي الخالص»، «الموروث الصّوفي»، «الموروث الفارسي» و«الموروث اليوناني». ولكلّ «موروث» من هذه الموروثات الثّقافية بنية - أمّ - تشكّل القيمة المركزية لكلّ واحد منها. لذلك، سيكون علينا أن نتناول هذه الموروثات الخمسة بشيء من التّفصيل كما حلّلها الجابري، بالنّظر إلى أصولها التّاريخية الفكرية من جهة، وإلى بناها الإبستيمولوجية من جهة أخرى، كونه زاوج بين المنهجين: التاريخي والبنيوي في تحليله هذا، وبخاصّة أنّ هذه المناهج هي من العلوم الإنسانية الموظّفة في التّحليل النّقدي للثّقافة الأخلاقية العربية.

(١) بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الفارسية (في «الموروث الثّقافي الفارسي»): بداية، نحدّد معنى «الموروث الفارسي» الذي كان يمثّل ثقافة أجنبية ورثتها دولة الإسلام، أخذت منه أشياء وأهملت أشياء حسب حاجتها. وكانت منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصّية أو بتصرّف، إضافة إلى نُقول وأخبار وعهود ووصايا وعادات وآداب... إلخ[٦٨]، إنّه يكرّس أخلاق الطّاعة في الثّقافة العربية الإسلامية، فبدأ يقدّم نفسه داخل هذه الثّقافة عبر التّرجمة والتّأليف في أواخر العصر الأموي، وهنا: «كانت الأخلاق واحدة من ثلاث: إمّا أخلاق السّلطان وإمّا أخلاق الخاصّة، وإمّا أخلاق

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

العامّـة. أمّـا أخـلاق السّـلطان فتقـوم علـى التّفـرّد والتّفانـي، وأمّـا أخـلاق الخاصّـة فتقـوم علـى الخدمـة والحـذر، وأمّـا أخـلاق العامّــة فعلـى الطّاعـة والصّبـر»[٦٩].

عندمـا طبّـق الجابـري المنهـج التّاريخـي فـي عمليـة البحـث عـن الأصـول التّاريخيـة والفكريـة لهـذا «المـوروث الثّقافـي الفارسـي»، أرجـع هـذا النّمـط مـن الأخـلاق «أخـلاق الطّاعـة» إلـى عهـد «أردشـير» (ت ٢٤٠ ق.م) الـذي اشـتهر فـي الثّقافـة العربيـة بوصايـاه للملـوك التـي تعبّرعـن تجربتـه فـي تدبيـر الملـك وسياسـة الرّعيـة، وتنسـب إليـه هـذه العبـارة: «الملـك والعـدل أخـوان لا غنـى لأحدهمـا عـن صاحبـه، فالملـك أسّ والعـدل حـارس»[٧٠]، معنـى هـذا حسـب الجابـري أنّ العـدل مـن مفاهيـم الملـك، وإذاً لا يحـقّ لأحـد أن ينزعـه مـن صاحبـه، لذلـك جعلـت ملـك كسـرى مـن عطـاء اللـه، وجعلـت العـدل مـن عطـاء كسـرى[٧١]. والملـك هـو عنصـر ضـروري فـي الأخـلاق الكسـروية، وطاعتـه هـي القيمـة المركزيـة فـي هـذه الأخـلاق.

ويطـرح الجابـري بعـض النّمـاذج التـي تكـرّس المبـدأ الأخلاقـي الفارسـي («مبـدأ الطّاعـة») فـي التّاريـخ الثّقافـي الإسـلامي، مشـيراً إلـى دور الخطابـة والرّسـائل كمـا وظّفـا فـي هـذا العصـر فـي مجـال نشـر القيـم وتكريسـها، فالتّرسّـل مثـلاً اعتمـد علـى البلاغـة وعلـى الإشـادة بآيـات قرآنيـة وبعـض الأحاديـث النّبويـة، لذلـك اعتبـرت الرّسـائل النّمـوذج الأعلـى «لـلأدب»، الـذي يجمـع بيـن «أدب اللّسـان» و«أدب النّفـس». مـن هنـا سـيكون: «التّرسّـل أوّل صيغـة مـن صيـغ التّأليـف فـي «الأخـلاق» فـي الثّقافـة العربيـة الإسـلامية»[٧٢]. وهـذا النّـوع مـن الخطـاب - خطـاب التّرسّـل - الـذي يكـرّس قيمـة الطّاعـة (لخليفـة اللـه = للحاكـم) لا يجـد مرجعيتـه الفكريـة فـي القـرآن أو الحديـث أو العصـر الجاهلـي، بـل يجدهـا فـي الفكـر الفارسـي. يقـول الجابـري فـي ذلـك: «نحـن إزاء نصـوص يجـب البحـث لهـا عـن أصـل ومصـدر فـي ثقافـة أخـرى، وفـي الثّقافـة الفارسية بالـذّات»[٧٣]، ذلـك أنّ هـذه النّصـوص هـي مـن أوائـل مـا انتقـل إلـى الثّقافـة العربيـة مـن المـوروث الفارسـي فـي ميـدان «الأخـلاق والسّياسـة».

ويطـرح الجابـري كذلـك بعـض النّمـاذج التـي تكـرّس مبـدأ «الطّاعـة» فـي التّاريـخ العربـي الإسـلامي باسـتثناء مرحلـة الخلافـة الرّاشـدية، فيعتبـر «ابـن المقفّـع» أكبـر ناشـر ومـروّج للقيـم الكسـروية فـي سـاحة الثّقافـة العربيـة - الإسـلامية، الـذي تنسـب إليـه عـدّة كتـب، مـن أشـهرها: الأدب الكبيـر، والأدب الصّغيـر وكليلـة ودمنـة الـذي يعـد: «المرجـع الأوّل فـي تكويـن العقـل الأخلاقـي العربـي»[٧٤]. ويمكننـا أن نسـتخرج مـن هـذا الكتـاب الموضوعـات التّاليـة: «أ/سياسـة العامّـة وتأديبهـا وذلـك هـو معنـى الطّاعـة. ب/أخـلاق الملـوك وسياسـتها للرّعيـة. ج/رياضـة عقـول الخاصّـة، وهـذا هـو موضـوع «صحبـة السّـلطان»

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٧٠) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد (القاهرة، المكتبة التّجارية الكبرى، ١٩٣٥)، ج ١، ص ١٧.

(٧١) الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافــة العربية، ص ١٦٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

أو «أدب الكاتب» بصورة خاصّة. د/سياسة الإنسان نفسه وأهله وخاصّته، وتلك هي أبواب «الأدب» أو «الأخلاق» في الموروث الفارسي المنحدر إلى الثّقافة العربية»[٧٥]، لقد كان لابن المقفّع مشروع واحد هو: «نقل القيم الكسروية إلى الحضارة العربية الإسلامية، قيم الطّاعة والاستبداد»[٧٦]، وقد شرّع للدّولة الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدّولة التي ما زالت قائمة فيها إلى اليوم، باسم دين الإسلام القائمة هي الأخرى على الاستبداد.

لقد تبنّى الموروث الثّقافي الفارسي في تصوّر الجابري عدة حقول معرفية قائمة بذاتها في الثّقافة العربية الإسلامية: «التّرسّل»، «صناعة الإنشاء»، «حكمة العجم»، و«سوق الأدب»، لتكرّس قيماً كسروية، أهمّها قيمة «الطّاعة». وقد نظر إلى هذه الحقول المعرفية الثّلاثة بوصفها: «تروّج لنظام خاصّ في القيم يحتلّ فيه السّلطان، وبالتّالي الطّاعة، موقع القيمة المركزية»[٧٧].

وقد فرض النّموذج الكسروي الفارسي نفسه في نظر الجابري، أيضاً على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية، من ذلك «البيانية» أصحاب «بيان بن سبعان التّميمي» الذين قالوا بإلهية «عليّ بن أبي طالب»، وهذا يعني أنّ صورة الإمام تعلو على الخليفة أو على كسرى، باعتبار أنّ طاعته من طاعة الله، وعلى هذا الأساس قامت أيديولوجية الإمامة الشّيعية والإسماعيلية خاصّة. هكذا، حصل الإرتفاع بالطّاعة إلى المستوى الإلهي مع ظهور فكرة «ألوهية الإمام»، وهذا النّوع من التّعظيم الذي يرتفع بالأئمّة من المستوى البشري إلى المستوى الإلهي هو فكرة فارسية تجسّدت في عهد «أردشير» حين جمع بين السّياسة والدّين كما بيّنا، يعني هذا في تصوّر الجابري أنّ: «النّموذج الفارسي قد فرض نفسه ليس فقط على مستوى القيم الكسروية التي تبنّاها ملوكالأمويين،عن طريق كتّاب الدّيوان، بل فرض النّموذج الفارسي نفسه كذلك على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية»[٧٨].

ولكن القيم الكسروية، منها: «قيمة الطّاعة»، لم تخترق الثّقافة المكرّسة للدّولة الأموية فقط، ولا لمعارضتها الشّيعية - مع «الغلاّة» مثلاً -، بل اخترقت أيضاً الفكر العربي الإسلامي السّنّي، ومن جملة من يمثّل هذا الاتّجاه: أبو الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، أكبر منظّر للفكر السّياسي الدّيني، الذي ألّف عدة كتب في الأخلاق والسّياسة، من ذلك أنّه استهلّ كتابه: الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية، بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النّبوة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا»[٧٩]. وأمّا كتابه: نصيحة الملوك، فقد تداخلت فيه الموروثات الثّقافية في مجال القيم، بما فيها «الموروث اليوناني»

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٧٩) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق نبيل عبد الرحمن حيّاوي (بيروت: دار الأرقم، [د. ت.])، ص ٦٣.

فـي الثّقافـة العربيـة الإسـلامية، إلـى جانـب «المـوروث الفارسـي»، مـع طغيـان القيـم الكسـروية: مفاهيـم «الطّاعـة»، «العـدل»، «المماثلـة بيـن اللـه والسّـلطان».

(٢) بنيـة نظـام القيـم فـي الثّقافـة العربيـة اليونانيـة (المـوروث الثّقافـي اليونانـي): بدايـة، نحـدّد معنـى «المـوروث الثّقافـي اليونانـي» فـي الثّقافـة العربيـة الإسـلامية، فهـو حسـب الجابـري مثلـه مثـل «المـوروث الفارسـي»: «يمثّـل ثقافـة أجنبيـة، وهـذا المـوروث قسـمان: الصّحيـح المترجـم عـن فلاسـفة اليونـان، والمنحـول المنسـوب إليهـم»[٨٠].

ويعـدّ الفكـر الأرسـطي فـي نظـر الجابـري - مـن الوجهـة التّاريخيـة - المرجـع الأوّل والمباشـر ضمـن «المـوروث اليونانـي» فـي الثّقافـة العربيـة الإسـلامية، وخاصّـة بالنّظـر إلـى كتابـه: علـم الأخـلاق إلـى نيقوماخـوس، الـذي شـملت المقـالات العشـر منـه موضوعـات أخلاقيـة تمثّلـت بـ «الفضيلـة»، «الأفعـال الإراديـة» و«غيـر الإراديـة»، «الفضائـل والرّذائـل»، «العـدل»، «الفضائـل العقليـة»، «المحبّـة والصّداقـة»، «اللّـذة والسّـعادة» و«حيـاة التّأمـل»، وأخيـراً القيمـة المركزيـة فـي فلسـفة «أرسـطو» الأخلاقيـة هـي «نظريـة الوسـط»: «الفضيلـة هـي وسـط بيـن رذيلتيـن: الإفـراط والتّفريـط»[٨١]. إضافـة إلـى هـذا الأصـل فـي الفكـر الأخلاقـي الأرسـطي، يحضـر الفكـر السّـقراطي والأفلاطونـي فـي تحديـد أصـول الفكـر العربـي الإسـلامي مـن النّاحيـة الأخلاقيـة فـي بنيـة الثّقافـة العربيـة الإسـلامية.

إلـى جانـب هـذه النّزعـة الفلسـفية، تحضـر النّزعـة الطّبيـة فـي تحديـد أصـول الثّقافـة العربيـة الإسـلامية فـي مجـال الأخـلاق، حيـث يعـدّ الطّبيـب غالينـوس (Galenus) (ولـد عـام ١٣١ بعـد الميـلاد) بآرائـه الطّبيـة الأخلاقيـة مصـدراً لتشـكيل هـذه الثّقافـة، وبخاصّـة أنّـه ربـط نظريـة أفلاطـون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م) فـي الأخـلاق بالطّـب، فوضـع لهـا أساسـاً علميـاً مـن فيزيولوجيـا عصـره، فبنـى بذلـك مـا يمكـن وصفـه بـ «فيزيولوجيـا الأخـلاق». وتقـوم نظريتـه فـي هـذا المجـال علـى القـول بتبعيـة قـوى النّفـس الثّـلاث للمـزاج. وقـد عـرّف غالينـوس الخلـق بكونـه: «حـال للنّفـس داعيـة الإنسـان إلـى أن يفعـل أفعـال النّفـس بـلا رويّـة ولا اختيـار»، وهـذا التّعريـف نجـده مروّجـاً فـي الثّقافـة العربيـة الإسـلامية.

بالنّظـر إلـى مـا سـبق ذكـره، نلاحـظ وجـود ثـلاث مرجعيـات فـي الفكـر العربـي الأخلاقـي هـي: «نزعـة طبّيـة علميـة» (مرجعيتهـا «غالينـوس»)، «نزعـة فلسـفية» (مرجعيتهـا أفلاطـون وأرسـطو)، و«نزعـة تلفيقيـة» (تقتبـس مـن المرجعيـات الثّـلاث، كثيـر منهـا لا يميّـز بيـن الصّحيـح والمنحـول). لهـذا، يـرى الجابـري أنّ هـذا المـوروث تحكمـه ثـلاث نزعـات: «النّزعـة الطّبيـة العلميـة»، و«النّزعـة الفلسـفية»، و«النّزعـة التّلفيقيـة». وقـد بـرزت فـي ظـلّ هـذه النّزعـات أخـلاق السّـعادة كقيمـة مركزيـة فـي نظـام القيـم اليونانيـة.

(أ) النّزعـة الطّبيـة العلميـة: تقـدّم لنـا حقيقـة تاريخيـة مفادهـا أنّـه أوّل مـا انتقـل إلـى الثّقافـة العربيـة الإسـلامية مـن «المـوروث اليونانـي» فـي مجـال القيـم والأخـلاق هـو تلـك النّزعـة الطّبيـة الفيزيولوجيـة

---

(٨٠) الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافـة العربية، ص ٢٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

التي كرّسها «غالينوس» في هذا المجال. يؤكّد الجابري ذلك بقوله: «أوّل ما انتقل إلى الثّقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم والأخلاق هو تلك النّزعة الطّبية الفيزيولوجية التي كرّسها غالينوس في هذا المجال من خلال قراءة أفلاطون قراءة طبيب لا قراءة فيلسوف»[٨٢]. ويعدّ أبو بكر الرّازي (٢٥٠ - ٣٢٠هـ) الممثّل الرّئيسي لهذه النّزعة في الثّقافة العربية الإسلامية، فمن مؤلّفاته في هذا المجال كتابه: الطّب الرّوحاني؛ الذي يرتبط من حيث مادّته وأفقه بـغالينوس، ومن النّاحية الفلسفية فهي مؤطّرة بالخلفية الفلسفية التي تنتهي إلى عرفانية الفلسفة الدّينية التي تدور حول خلاص النّفس من المزجة، أي الامتزاج بالبدن وعودتها إلى الأصل، هو النّفس الكلّية[٨٣]، وهنا، نجد الأصل الأفلاطوني واضحاً تماماً في نظرية «الرّازي» الأخلاقية، حيث يتبنّى نظرية «أفلاطون» في قوى النّفس كأساس لنظام القيم، وهي النّفس النّاطقة والإلهية، النّفس الغضبية والحيوانية والأخرى هي النّفس النّباتية والنّامية والشّهوانية.

(ب) النّزعة الفلسفية: ويمثّلها في تصوّر الجابري كلّ من الفارابي وابن باجة وابن رشد الذي درس مختصر كتاب السّياسة لأفلاطون، المعروف اليوم بالجمهورية، بروح نقدية جريئة، وهو ما يظهر حسبه: «فكراً سياسياً وأخلاقياً متحرّراً تماماً من أردشير والقيم الكسروية. وبعبارة أعمّ: من «أخلاق الطّاعة» ومتحرّر كذلك من النّزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق المتافيزيقي، أم على صعيد الفعل الاجتماعي»[٨٤].

والجديد مع ابن رشد، أنّه لخّص ما في نظرية «أفلاطون» السّياسية من جوانب علمية، مقصياً في ذلك المسائل الجدلية، ومؤسّساً موقفاً خاصّاً في المدينة الفاضلة التي يعترف بإمكان إقامتها في المجتمع (في «زمان ومكان معيّنين»: مكان وزمن ابن رشد) وهو - أي ابن رشد - يتجاوز أفلاطون إلى أرسطو، ليؤكّد أنّ الغاية من المدينة الفاضلة هي تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية، والبحث في هذه الأخيرة هو من اختصاص الجزء الأوّل من العلم المدني الذي درسه أرسطو في كتابه: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. وهو ينطلق في شرح الكمالات الإنسانية كما حدّدها أرسطو في هذا الكتاب، وهي الفضائل النّظرية (الفلسفة وعلومها)، والفضائل الفكرية (الرّويّة والخبرة) والفضائل العملية (الصّناعات العملية)، والفضائل الخلقية (مكارم الأخلاق). وفي تصوّره للأخلاق يجب أن تكون مصاحبة لكلّ من العلم والعمل[٨٥].

وعندما استعرض ابن رشد أنواع المدن: «إمامية»، «أشعرية» وغيرها، حلّل ظاهرة الاستبداد التي عرفها عصره، فهو يوظّف في ذلك سياسة أفلاطون ويعمل على تبيئتها وفق واقعه الاجتماعي والسّياسي، مع إقراره إمكان قيام مدينة فاضلة على أرض واقعه، على عكس أفلاطون الذي رأى

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

استحالة ذلك. ويرى ابن رشد إمكان الإصلاح السّياسي والتّغيير بالأفعال الإنسانية الفاضلة، على اعتبار أنّ الفضائل تكتسب بالتّعلّم وبالتّعوّد عليها، وليست فطرية. هكذا، يكون قد وظّف كتاب السّياسة لأفلاطون، في نقد السّياسة في زمانه نقداً مباشراً، وذلك بنقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (مثل وحدانية التسلّط)، وبجرأة وبإعطاء أمثلة من الواقع التّاريخي العربي، إنّنا على حدّ تعبير الجابري إزاء فكر ابن رشد أمام: «فكر سياسي وأخلاقي متحرّر تماماً من «أردشير» والقيم الكسروية، وبعبارة أعمّ: من «أخلاق الطّاعة»؛ ومتحرّر كذلك من النّزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق الميتافيزيقي أو على صعيد الفعل الاجتماعي»[٨٦]، فهو يحدث بذلك قطيعة إبستيمولوجية على الفكر المشرقي ذي الأصول الفارسية في مجالي الأخلاق والسّياسة.

(ج) النّزعة التّلفيقية: يرى الجابري أنّ القرن الرّابع الهجري يمثّل عصر انفتاح الموروثات الثّقافية بعضها على بعض، وقد انعكست هذه الظّاهرة على فئة من المستهلكين[٨٧] للثّقافة العربية والمتنافسين الحرصاء على المشاركة في كلّ علم، ومن ممثّليهم: أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ)، وأبو حيّان التّوحيدي (ت ٤١٢هـ) وأبو عليّ مسكويه الذي يعدّ في نظره من أبرز الأخلاقيين في الفكر الإسلامي الممثّل لهذه للنّزعة، فمن أهمّ كتبه في هذا السّياق: تهذيب الأخلاق وتجارب الأمم والحكمة الخالدة؛ الذي ينتمي إلى جماعة «المقابسات»، الظّاهرة التي تنطوي على نوع من «الليبرالية الثّقافية»، ومع ذلك، فهذا النّزوع نحو التّعدّد على مستوى المادّة الثّقافية الجارية لا يلزم عنه بالضّرورة التّحرّر من نظام القيم الثّاوي في اللّاشعور المعرفي والأخلاقي. إنّ مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق، مثلاً، يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو وغالينوس وغيرهم. إضافة إلى عناصر من «الموروث الفارسي»، خاصّة عهد «أردشير» وأقوال من «كليلة ودمنة». هذا، إلى جانب أخذه عن «الكندي» وعن القرآن والسّنّة.

ما نخلص إليه ممّا سبق ذكره، أنّ الفكر الأخلاقي العربي تأسّس بنيوياً/ إبستيمولوجياً على قيمة «الطّاعة» المكرّسة للاستبداد السّياسي منه والاجتماعي، وقد مثّلت النّزعة التّوفيقية، هذه القيمة في الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية. هذا باستثناء فلسفة ابن رشد، التي كرّست قيمتي «العدل» و«السّعادة» في مجال الأخلاق والسّياسة، محدثة بذلك قطيعة إبستيمولوجية كلّية في مجال الأخلاق والسّياسة عن الفكر في المرحلة الأموية.

(٣) بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الصّوفية (الموروث الصّوفي): إنّ الموروث الصّوفي في تصوّر الجابري ذو أصل أجنبي، وفي طبيعته أنّه لا يعترف بكونه أجنبياً بل هو يدّعي أنّه «الباطن» و«الحقيقة» المحايثين لكلّ دين[٨٨]. هذا الموروث قد فرض نفسه في الثّقافة العربية بوصفه موقفاً سلبياً من الحياة، ينشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق، على عكس الدّين الإسلامي الذي

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٨٧) إنّهم يشكّلون الجيل الثّاني من مثقّفي القرن الرّابع الهجري، برزوا بعد الفارابي مباشرة، وقبل ابن رشد وابن باجة.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

يبشّر بقيم إيجابية نحو الحياة[٨٩]، فهذه الأخلاق التي دعا إليها المتصوّفة هي أبعد ما تكون عن أخلاق الحياة كما قرّرها القرآن والسّنة النّبوية الشّريفة، والصّحابة بممارستهم المختلفة التّعبّدية منها والدّنيوية.

هذا، وقد بدأ التّصوّف في بداية الأمر موقفاً فردياً يطبعه الزّهد في نظر الجابري، مع الحسن البصري (ت ١١٠هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، غير أنّه سرعان ما تطوّر إلى ظاهرة جماعية يرتبط المريدون أو الأتباع بشيخ واحد، وتتشكّل علاقة خاصّة تسمّى «آداب الصّحبة»، لقد خصّص القشيري (ت ٤٦٥هـ) مثلاً الصّحبة بفصل من الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف، إذ تحدّث عن علاقة المريد بالشّيخ، حيث يؤكّد ضرورة الشّيخ للمريد وضرورة خضوع المريد للشّيخ، وفي هذا السّياق، يقول: «سمعت الأستاذ أبا عليّ الدّقاق يقول: الشّجر إذا أنبت بنفسه ولم يستنبته أحد، يورق ولكنّه لا يثمر، وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرّج به لا يجيء منه شيء»[٩٠].

ويتناول الجابري مسألة أخرى، وهي «الفناء» في «الحضرة الإلهية» التي بلغها المريد شرط قيامه بالمجاهدة وبالرّياضة، أي «مخالفة النّفس». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعتبر مضمون المجاهدات التي تتحقّق بها «أخلاق الفناء» هي أشبه بالمعراج، تنطوي على مراحل أو «مقامات» وهي التي أشار إليها الكثير من المتصوّفة، والتي يرتّبها كما يلي: «التّوبة، ثمّ الصّبر، ثمّ الشّكر، ثمّ الرّجاء، ثمّ الخوف، ثمّ الزّهد، ثمّ التّوكّل، ثمّ الرّضا، ثمّ المحبّة»[٩١].

هذا، وقد توصّل الجابري في آخر تحليله هذه المسألة، إلى أنّ أخلاق التّصوّف تتّجه إلى أمرين أساسيين هما: القول بجبرية صارمة وترك التّدبير، أي التّوكّل. من هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاعمل، مبدؤها ترك التّدبير وعدم التّفكير في المستقبل[٩٢].

(٤) بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الخالصة (الموروث العربي الخالص): يسمّي الجابري الموروث العربي الخالص «خالصاً» لأنّه ينتمي أصلاً إلى ما قبل الإسلام، أي قبل الاختلاط بالثّقافات الأخرى، ويتمثّل بما جُمع ودوّن من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم... إلخ في الجاهلية والإسلام[٩٣].

ويذهب الجابري إلى أنّ التّأليف العلمي في الأخلاق داخل إطار «الموروث العربي الخالص» قد تأخّر إلى النّصف الأوّل من القرن الخامس الهجري، ويقصد بهذا الموروث هو المنسوب أساساً

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

(٩٠) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التّصوّف (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١٣٢.

(٩١) الجابري، المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

إلـى مـا قبـل الإسـلام (الجاهليـة)، الـذي عـرف اتّسـاعاً وحضـوراً قويّـاً خـلال العصـر الأمـوي، وأنّ القيمـة المركزيـة فـي المـوروث العربـي هـي المـروءة[٩٤].

واتّخـذ الجابـري مـن «المـروءة» القيمـة المركزيـة فـي المـوروث العربـي الخالـص، والمنظّـر لهـا هـو ابـن قتيبـة فـي كتابـه: السّـؤدد[٩٥]، وهـي تذكـر ضمـن أخـلاق طبقـة الخاصّـة التـي تحتـلّ المرتبـة الثّالثـة فـي سـلّم الهـرم الاجتماعـي بعـد «السّـلطان والجنـد»، إنّهـا ليسـت قيمـة مركزيـة بـل هـي جملـة القيـم التـي يتحقّـق بهـا السّـؤدد.

ومـن قدمـاء المؤلّفيـن فـي نظـر الجابـري الذيـن اهتمّـوا بالمـروءة ابـن حيـان السّـبتي (ت ٣٥٤هـ) فـي كتابـه روضـة العقـلاء ونزهـة الفضـلاء، والمـاوردي فـي كتابـه آداب الدّنيـا والدّيـن، الـذي يضفـي عليـه بعـداً تنظيريـاً، يبـدأ بتعريفهـا وذكـر عناصرهـا وشـروطها، أحدهـا شـروط «المـروءة» فـي نفسـه، ويكـون بثـلاث خصـال هـي: العفّـة والنّزاهـة والصّيانـة. وشـروط المـروءة فـي غيـره وهـي ثلاثـة: المـؤازرة والمياسـرة والأفضـال[٩٦].

ج - بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الإسلامية (الموروث الإسلامي الخالص)

يصـف الجابـري هـذا المـوروث بالخالـص، لأنّ نظـام القيـم الخالـص فيـه يسـتند بصـورة أو بأخـرى إلـى المرجعيـة الإسـلامية، وعمادهـا القـرآن والحديـث [٩٧]. ويـراه الفضـاء الـذي انطـوى علـى التّنافـس بيـن الموروثـات السّـابقة مـن أجـل أسـلمتها، ونسـبها إلـى الإسـلام. أمّـا القيمـة المركزيـة التـي تحكمـه، فهـي «العمـل الصّالـح». ويناقـش الجابـري مصنّفـات كبـار علمـاء الإسـلام، مثلمـا هـو الحـال مـع محاولـة «المـاوردي» فـي تشـييد أخـلاق تكـون مرجعيتهـا العقـل والشّـرع، وهمـا حاضـران معـاً فـي أدب الدّيـن وأدب الدّنيـا[٩٨]، ففـي هـذا الكتـاب، طـرح مسـألة العلاقـة بيـن أخـلاق الدّيـن وأخـلاق الدّنيـا، وفصـل بينهمـا مـن حيـث إنّ أسـاس الأولـى هـو «الشّـرع»، بينمـا أسـاس الثّانيـة فهـو «العقـل»، محـاولاً ترتيـب العلاقـة بيـن الإثنيـن (الشّـرع والعقـل معـاً) بالصّـورة التـي تجعلهمـا متكامليـن، فكتابـه هـذا، يضـمّ ثلاثـة أبـواب تشـمل الموضوعـات التّاليـة: «مقدّمـات فـي موضـوع أسـاس الأخـلاق (العقـل والشّـرع)، قسـم خـاصّ بـأدب الدّيـن (الـورع والزّهـد)، قسـم خـاصّ بـأدب الدّنيـا وهـو ثلاثـة أقسـام: تدبيـر المدينـة وتدبيـر المنـزل وتدبيـر النّفـس»[٩٩]. وهـو - أي كتابـه - يحمـل مشـروع شـيد «أخـلاق إسـلامية». كمـا يتنـاول الجابـري شـخصية الرّاغـب الأصفهانـي (ت ٥٠٢هـ) الـذي يحمـل كتابـه الذّريعـة إلـى مـكارم الشّـريعة، مشـروعاً قائمـاً علـى أسـاس أسـلمة «الأخـلاق اليونانيـة»، غيـر أنّ مـا كان ينقصـه هـو المنهجيـة التـي

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٩٢.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٦.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥٢٧ و٥٢٩.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٩٨) وهو كتاب يجمع بين الأخلاق والسّياسة.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

يتطلّبها مثل هذا المشروع، وهو معرفة آلة العلوم، أو ما يطلق عليه الإمام الغزالي معيار العلم «المنطق» [١٠٠].

وأخيراً، يحلّل الجابري موقف العزّ بن عبد السّلام (٥٧٧ - ٦٦٠هـ) الذي تحرّر من التّفسير الفقهي والكلامي، ومن محاولات أسلمة الأخلاق اليونانية، ورجع مباشرة إلى الأصل وهو «القرآن الكريم»، حين: «جعل القيمة المركزية في أخلاق القرآن هو العمل الصّالح»[١٠١]، هذا في كتابيه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، وشجرة المعارف، فهو بذلك يمثّل «الموروث الإسلامي الخالص» المستند إلى الكتاب والسّنّة.

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ الجابري وهو يمارس عملية التّحليل النّقدي الإبستيمولوجي للعقل الأخلاقي العربي، بيّن أنّ لهذا العقل بموروثاته الخمسة: «الموروث الصّوفي»؛ «الموروث الفارسي»؛ «الموروث اليوناني»؛ «الموروث العربي الخالص»؛ و«الموروث الإسلامي الخالص»، أنّ لها مرجعيتها التّاريخية والفكرية بالنّظر إلى أصولها، مثلما هو الحال مع الأصول اليونانية في «الموروث العربي اليوناني» والأصول الفارسية في «الموروث الفارسي العربي». كما أنّ كلّ موروث أخلاقي في الثّقافة العربية الإسلامية تحدّده بنية أساسية هي القيمة الأخلاقية المركزية، «فالموروث الفارسي العربي» تحدّده قيمة «الطّاعة» من النّاحيتين: الأخلاقية والسّياسية، «الموروث اليوناني العربي» تحدّده قيمة «السّعادة»، في حين أنّ «الموروث الصّوفي» تحدّده أخلاق «الفناء» المناقضة للمرجعية الإسلامية في الأخلاق (الكتاب والسّنّة). أمّا «الموروث العربي الخالص»، فتؤسّسه إبستيمولوجيا قيمة «المروءة»، و«الموروث الإسلامي» قيمة «العمل الصّالح»، القيمة التي يدعو إليها القرآن الكريم والمرتبطة بالإيمان، فهي الدّاعية إلى التّغيير والتّوكّل على اللّه تعالى.

في هذا السّياق الأخلاقي العربي، يدعو الجابري إلى تبنّي أخلاق القرآن المرتبطة بقيمة «العمل الصّالح»، بوصفها مناقضة للقيم الكسروية التي كرّست قيمة «الطّاعة» في العقل الأخلاقي العربي، مثلما هو الحال مع محاولة العزّ بن عبد السّلام الأصيلة في مبحث الأخلاق الخاصّ بالقرآن الكريم (النّص الدّيني). وهي نزعة إسلامية خالصة اتّخذت من المصلحة هدفاً وغاية لها، حين ربطت الإيمان بالعمل الصّالح، لقد فتح هذا المشروع باب التّجديد واسعاً، التّجديد الذي يقدّم الإسلام على أنّه «إيمان وعمل صالح»[١٠٢].

بهذا التّحليل النّقدي للثّقافة العربية الأخلاقية ومعها السّياسية، توصّل الجابري إلى أنّ الفكر العربي - السّياسي منه والأخلاقي - منذ الملك العضوض إلى اليوم الذي بلغ من العمر ١٣٨٠ سنة، لم يمارس النّقد السّياسي (باستثناء بعض المحاولات التي أجهضت)، والسّبب في ذلك هو

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٨٣.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٥٩٤.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٣٦.

أنّ مبدأ «طاعة السّلطان من طاعة الله» و«الدّين والملك توأمان» قد هيمن هيمنة شبه مطلقة على السّاحة الفكرية في الثّقافة العربية، والنّتيجة كما تصوّرها الجابري هي:

«قيام الحكم في الإسلام، على الدّوام إلى الآن على «وحدانية التّسلط»، فكانت مدينتنا إلى اليوم «مدينة الجبّارين»»[١٠٣]. لم تحصل النّهضة في الوطن العربي، بسبب تكريس قيم الطّاعة والاستبداد في المجالين السّياسي والأخلاقي.

خاتمة

وما نستنتجه من هذا الفصل ككلّ، المرتبط بموقف الجابري الإبستيمولوجي من التّراث، أنّ هذا الموقف تجلّى في عمليته التّحليلية والنّقدية للعقل العربي النّظري منه (الإبستيمولوجي) والعملي (السّياسي والأخلاقي). والهدف المعرفي والمنهجي من ذلك هو إبراز العوائق الإبستيمولوجية التي منعت هذا العقل من التّقدم منذ عصر الانحطاط الفكري والحضاري إلى اليوم. ثمّ محاولة التّجديد في الثّقافة العربية الإسلامية من النّاحية المعرفية والسّياسية والأخلاقية، حلاً لمشكلة الأصالة والمعاصرة ومعها إشكالية التّخلف في الفكر العربي. ينبئ هذا في نظرنا عن موقف فلسفي علمي جديد وأصيل في الفكر العربي المعاصر، بالنّظر إلى محاولة توظيف الجابري لمفهوم الإبستيمولوجيا في موضوع جديد وهو موضوع التّراث في أبعاده المعرفية والسّياسية والأخلاقية، محاولة منه تبيئة المفهوم وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية ووفق الظّروف التّاريخية والثّقافية للمجتمع العربي الإسلامي.

المراجع

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد الفريد. القاهرة، المكتبة التّجارية الكبرى، ١٩٣٥.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن يعقوب. تهذيب الأخلاق. القاهرة: مكتبة صبيح، ١٩٥٩.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب.

بدوي، عبد الرحمن. الموسوعة الفلسفية. بيروت: المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ١٩٨٤. ٢ ج.

الجابري، محمد عابد. «الأحكام والدّوران.» مجلة اليوم السّابع: ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩.

ــــــــــ. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ــــــــــ. «التّجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلّا من داخل تراثنا.» مقابلة فكرية، حاوره عبد الإله بلقزيز. المستقبل العربي: السنة ٢٤، العدد ٢٧٨، نيسان/أبريل ٢٠٠٠.

ــــــــــ. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ــــــــــ. تكوين العقل العربي. ط ٩. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (نقد العقل العربي؛ ١)

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٦٣٠.

ـــــــــــ. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية. الدار البيضاء: دار النّشر المغربية، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــــــــ. المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

ـــــــــــ. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط ٩، مزيدة ومنقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

ـــــــــــ. وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

شكري، فايزة أنور أحمد. القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ٢٠٠٢.

طرابيشي، جورج. نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي. بيروت: دار السّاقي، ١٩٩٨.

القشيري، عبد الكريم. الرسالة القشيرية في علم التّصوّف. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق نبيل عبد الرحمن حيّاوي. بيروت: دار الأرقم، [د. ت.].

المراكشي، محمد صالح. في التراث العربي والحداثة. صفاقس: مكتبة قرطاج للنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٦.

Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. Paris: Alcan, 1926. 2 vols.

الفصل الثالث

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانيّة عند سالم يفوت

غنيمة هارون

تمهيد

يتميّز اليوم الفكر الفلسفي المغربي بميزة خاصّة ضمن الفكر العربي المعاصر، فلقد استطاع أن يتبوّأ مكانة خاصة ومميزة عن باقي الفكر العربي الإسلامي، فإن أثّرت ولا تزال تؤثّر التّطورات العلمية والنّظرية والتحوّلات الفكرية والفلسفية الحديثة والمعاصرة في الفكر الفلسفي عامة، وفي الفكر الفلسفي العربي بخاصّة، فإن الفكر المغربي لم ينأَ عن هذه التّطورات والتّغيرات، وبالخصوص على مستوى توظيف المفاهيم النّظرية وفي عدّة حقول معرفية وفكرية وعلى مستوى المناهج. بحيث استطاع هذا الفكر «المغربي» وابتداءً من السّبعينيات العمل على محاولة تكييف الجهاز المفاهيمي الغربي مع محاولة الاحتفاظ بخصوصيات الفكر المغربي المعاصر والعربي بعامة، إلى جانب محاولة توطين وتأصيل المفاهيم والأدوات وبخاصة تلك المستقاة من الحقل الإبيستيمي الغربي في سياقات فكرية جديدة وداخل حقول ومجالات معرفية في الثقافة المغربية عموماً وفي مجال التراث تحديداً.

وقد استطاع ثلّة قليلة من المفكرين المغاربة أن يبدعوا، بل ويحسنوا في الإبداع؛ ولهذا «وبعيداً عن أيّة مبالغة، من واجبنا أن نعترف بأنّ الفكر الفلسفي العربي بدأ أخيراً يتخلّص من عقدة لسانه، منطلقاً في مغامرة لا حدود لها من الإبداع والمناقشة بلغة وأسئلة جديدة مع أنداده من الفلاسفة في أنحاء العالم»[1]، وذلك عندما أرادوا مواجهة تلك الإكراهات التي يطرحها تخلّف الدّراسات في الوطن العربي عن ركب مثيلاتها في الغرب، وإلى تحديث العقل العربي وتجديد الذّهنية العربية،

(١) سالم يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ورقة قدمت إلى: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق محمد مصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١٦٥ (الرباط: مطبعة الأمنية، ٢٠١٠)، ص ٣٦ - ٣٧.

بـل وإلـى تبنّـي رؤيـة جديـدة تسـتمدّ مقوّماتهـا ومؤشّـراتها مـن الفكـر التقدّمـي المعاصـر، إلـى جانـب الدّعـوة إلـى تكريـس العلـم والمعرفـة العلميـة لخدمـة الإنسـان لتطويـر وعيـه، وتصحيـح رؤاه. لهـذا فـــ«مـن يقـف علـى أعمـال الفلاسـفة العـرب المعاصريـن سيكتشـف أنّ كتاباتهـم لا تقـلّ عمقـاً وابتـكاراً عـن أقرانهـم الأوروبييـن، لأنّهـا كانـت ثمـرة جهـد ومكابـدة»[٢]، ومـن بيـن هـؤلاء المفكريـن نجـد المفكـر المغربـي سـالم يفـوت.

ولأنّ معظـم الفلاسـفة العـرب، ومنهـم المفكـرون المغاربـة، يتفقـون اليـوم علـى أنّ الفيلسـوف ملـزم أكثـر مـن أيّ وقـت مضـى بالعمـل علـى نشـر ثقافـة الأمـل والحيـاة، وثقافـة التّنويـر والعقـل، مـن خـلال تكريـس ثقافـة الاختـلاف وتقبّـل المختلـف، وتكريـس ثقافـة التّسـامح والحـوار بيـن الثقافـات والأديـان والمذاهـب، ونبـذ العنـف والقـوّة، فـإنّ سـالم يفـوت وهـو المفكّـر الـذي نريـد التّعريـف بـه وبمحاولاتـه التـي قدّمهـا فـي حقـل الإبسـتيمولوجيا فـي العلـوم الإنسـانية. يقـول: «إنّ مسـتقبل الثقافـة العربيـة والإبـداع العربـي، إنّـه مسـتقبل رهيـن بالعقليـة والتّنويـر، إنّ مبـدأ الاختـلاف والمغايـرة والـذي تبيّـن لنـا أنّ النظـام الفلسـفي الجديـد أصبـح يكرّسـه، يرتبـط بإحـدى القيـم الأساسـية التـي يقـوم عليهـا المجتمـع المدنـي الحديـث ألا وهـي قيمـة التسـامح... ومبـدأ الاختـلاف... إنهـا قيـم كرّسـها القـرن الثامـن عشـر، أو عصـر التّنويـر، واقترنـت بالممارسـة الدّيمقراطيـة لحرّيـة التفكيـر وصياغـة مفهـوم التقـدّم، ومـا أحوجنـا اليـوم إليهـا...»[٣].

إنّ صاحـب هـذا القـول هـو مـن المؤكّـد واحـد مـن هـؤلاء المفكّريـن الذيـن تركـوا بصمـة ووسـموا الفكـر المغربـي خاصّـة والعربـي عامّـة بميسـم خـاص وسـاهموا فـي التعريـف بالمنتـج العربـي والغربـي سـواء القديـم منـه أو الحديـث أو المعاصـر، وأسّسـوا للفلسـفة المغربيـة والعربيـة المعاصـرة؛ وإنّ المتتبـع للفكـر العربـي يعـرف جيّـداً قيمـة إسـهامات هـذا المفكّـر والجديـد الـذي أضافـه إلـى المكتبـة العربيـة، وإلـى الفكـر الفلسـفي عامّـة، ولهـذا يصعـب اليـوم تجـاوز هـذا الصـرح الـذي حمـل منـذ سـنوات السـبعينيات والثمانينيـات مشـروعاً كابـد فـي بنائـه وعلـى تدعيـم أسسـه، بالصمـود والمثابـرة وتجـاوز قسـاوة السّـلطة.

لهـذا، إنّ هـذا الفصـل هـو محاولـة للتّعريـف بسـالم يفـوت، ودوره فـي طـرح القضايـا الإبسـتيمولوجية فـي العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة فـي المغـرب والوطـن العربـي عامّـة، ومحاولاتـه المتميّـزة فـي توظيـف مناهـج البحـث الفلسـفي الإبسـتيمولوجي، والبنيـوي والنقـدي والتحليلـي... فـي دراسـة الفكـر العربـي الإسـلامي قديمـاً وحديثـاً. وقـد قيـل عنـه أنّـه الـذي أحيـا الفلسـفة فـي بـلاد المغـرب بعـد موتهـا بممـات ابـن رشـد. كيـف لا وهـو الـذي انتصـر لأطروحـة الفلسـفة المغربيـة كمـا سـنرى لاحقـاً، تمييـزاً لهـا عـن الفلسـفة المشـرقية والغربيـة، وشـهدت لـه كلّيـات العلـوم الإنسـانية، ليـس فقـط فـي المغـرب بـل فـي جميـع كلّيـات الوطـن العربـي، وذلـك بمسـاهماته الكثيـرة لأكثـر مـن ثلاثيـن سـنة.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

(٣) سالم يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩)، ص ٤٢٥.

وسنعتمد في هذا البحث على المنهج الوصفي - التّحليلي النّقدي بغية معرفة إنتاجه الفكري والفلسفي، ولنقف على الفارق الذي أحدثته أعماله الفكرية وترجماته في تطوير الفكر الفلسفي المغربي والعربي. وسنعتمد في ذلك على أعماله الخاصّة، لأنّها أكثر من يعبّر عن مساهماته، رغم أنّ هناك العديد من الصعوبات، فللأسف لم نستطع أن نتحصّل على جميع أعماله، إلى جانب عدم وجود مصادر أرشيفية أكاديمية تكشف عن أعمال كل المفكّرين والفلاسفة العرب المعاصرين. وعدم وجود ببليوغرافيا للتّعريف بالتأليف الفلسفي في المغرب ابتداءً من منتصف القرن العشرين، وانعدام دراسات قوّية وممتازة ترصد معالم الفكر الفلسفي سواء المغربي أو العربي وتعرّف بشخصياته، وليس هناك من يتابع حركيته وديناميته، وإن وجدت فهي قليلة ومن الصّعوبة الحصول عليها، وهو في الحقيقة الهدف الذي نريد تحقيقه من خلال هذا العمل، وتكمن الصّعوبة أكثر عند سالم يفوت خاصّة، وهو الذي يطلق عليه «الهارب»، كونه لا يوجد له حوار في جريدة، ولا في مجلّة، وإن كان أغلب المفكّرين نجدهم يكتبون سيرة حياتهم عن غلاف مؤلّفاتهم، فلم نجد ذلك عند سالم يفوت، لأنّ كل ما لديه يقوله في كتبه.

لهذا اعتمدنا في التّعريف بحياته بما كتب في عدد من المواقع الإلكترونية، لأنّه وبعد رحيله انتشرت في الصّحف والمواقع الإلكترونية رسائل كثيرة تنعى هذا المفكّر العظيم وتشيد بأعماله وتحكي عن حياته، واعتمدنا على تلك الشّهادات من زملائه الأساتذة والمؤلّفين وطلبته مثل شهادة عبد السّلام بنعبد العالي على هامش تكريم سالم يفوت في غضون كانون الثاني/يناير ٢٠١٢، وشهادة الباحث منتصر حمادة وعبد الرّحيم الخصار، والكثير من أعضاء النقابة الوطنية للتعليم العالي في المغرب، مثل: عبد الكريم وسعيد بنسعيد العلوي، وعبد الحميد جماهيري المناضل في المكتب الاشتراكي للقوات الشعبية... إلخ، وإلى جانب ما قاله زملاؤه احتفاء بمساره الفكري من طرف شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١ وذلك قبل وفاته.

أولاً: حياة وشخصية سالم يفوت

وإن كنا سنتحدّث عن سالم يفوت، فإنه علينا أولاً أن نعود إلى الفترة التي بزغ فيها، حيث ينتمي إلى جيل من الجامعيين وأرباب الفكر في المغرب الذين تجمعهم النزعة البيداغوجية التعليمية؛ فـ «مع تعيين أوّل عميد مغربي على رأس الكلية (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط) وهو الأستاذ المرحوم محمد عزيز الحبابي - يقول سالم يفوت - الذي إليه يرجع الفضل في إنشاء شعبة الفلسفة، واستجلاب نخبة منتقاة من الأساتذة من المغرب والمشرق وفرنسا للتّدريس بها، تركوا بصماتهم القويّة في أجيال الفلسفة، ولعلّ هذا الانتقاء هو ما أعطى دفعاً للتّكوين الفلسفي ببلدنا ميزه عن أمثاله بالمشرق والعالم العربي عموماً»(٤)، إلى جانب أنهم جيل انبهر بالفكر المادّي التاريخي، ففي هذه

---

(٤) يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٥.

الفترة (نهاية السّتينيات وبداية السّبعينيات) يغلب على جلّ المفكّرين العرب، بمن فيهم المغاربة، اعتناق الفكر المادي التاريخاني و«الرغبة في الانفلات من قبضة المثالية بشتى ألوانها»[٥]، إلى جانب أنّ أهمّ ما تميّزت به هذه الفترة، الذي «كان له فضل الإيقاظ من سبات الميتافيزيقا وخلخلته، هو الاكتشاف العقلاني المعاصر متمثّلاً بروبير بلانشي (R. Blanché) ذلك أنّ قراءته نبّهت العديد، وعلى رأسهم أستاذنا سالم يفوت، إلى اكتشاف الإبستيمولوجيا»[٦]، إلى جانب أيضاً ظهور المد البنيوي في فرنسا وخصوصاً مع ألتوسير (L. Althusser) وجماعته، وبخاصّة في كتابه الذي قدّم فيه قراءة إبستيمولوجية لماركس (Pour Marx) حيث حاول استثمار الإبستيمولوجيا ونظرية تاريخ العلوم عند باشلار (G. Bachelard)، وجورج كانغيلام (G. Canguilhem)، وألكسندر كويري (A. Koyré)، وكان الأمر يتعلّق باستلهام مفاهيم العقلانية المعاصرة الفرنسية في قراءة ماركس، إضافة إلى تزايد الاهتمام بدراسة الفكر الغربي المعاصر، ممّا جعل البحث الفلسفي في الوطن العربي والمغرب بخاصة يتحوّل من «مجرّد بحث نظري إلى بحث قطاعي حقيقي ينكبّ على الاهتمام بتاريخ العلوم عامّة، وتاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية بصفة خاصّة، فتأسّست منذ مطلع التّسعينيات مجموعة بحث في تاريخ وفلسفة العلوم، وعقدت ندوات وطنيّة ودوليّة، كما أصدرت العديد من الأعمال... وهي تضم ثلّة من الباحثين في الإبستيمولوجيا والمنطق وفلسفة العلوم... وقد تطوّرت تلك المجموعة إلى فريق بحث بجامعة محمّد الخامس»[٧]، أمثال هؤلاء محمد عابد الجابري وعبد السلام بنعبد العالي ومحمد وقيدي ومحمد سبيلا... إلخ. وقد انعكس كلّ ذلك في أعمال سالم يفوت، وبخاصّة تلك المقالات التي كتبها في مجلّة أقلام أي في بدايات حياته.

هكذا ظهر سالم يفوت في حقبة كانت الفلسفة في المغرب والوطن العربي تتعرّض للحصار والتّهميش والرّفض، ولكن رغم ذلك وبفضل ثلّة من المفكّرين استطاعوا أن يكتبوا عمراً ومرحلة جديدة للفلسفة العربية الإسلامية، وإعادة الثّقة بالفلسفة للأجيال القادمة، وآمنوا بأنّ الفلسفة ليست فقط مادّة تدرّس وكفى بل قضية ينبغي الدّفاع عنها وإشاعتها كمدخل للتّنوير والفكر النقدي. وسالم يفوت وهو من تلك الثلّة استطاع وهو يحفر في رحاب الفكر النّقدي والدّرس الفلسفي المغربي والعربي والغربي أن يحفر اسمه عميقاً، وأن يصبح صرحاً ورمزاً من رموز الفكر الفلسفي بالمغرب والوطن العربي، وكان ولا يزال ذا أثر بالغ في توجيه وتأطير الفكر العربي المعاصر.

وكما ذكرت سابقاً، كتب يفوت وترجم في الكثير من الموضوعات ولكنّه لم يكتب ورقة ولم يطبع أسطراً تدّل على حياته، لأنّه هو ذلك الأستاذ والمؤلّف الذي لم يعش لحياته الشخصية، بل عاش للحياة الفكرية، ومن أجل مشروع كبير وهو النّهوض بالأمة العربية، ليكون لها دور كما كان

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

لها سابقاً في إرساء الفكر الفلسفي والعلمي، وليس فقط دارسين للفكر الغربي أو مترجمين أو مستوردين للفكر الغربي.

ولد سالم يفوت في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٤٧، بالدّار البيضاء، وتابع دراسته العليا في الفلسفة بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط حيث تحصّل على ما يسمّى «الإجازة» سنة ١٩٦٨ وهي تلك الفترة من تاريخ المغرب التي شهدت غلياناً فكرياً وثقافياً، ليعيّن أستاذاً في «ثانوية الإمام مالك» في الدّار البيضاء. وبعد عشر سنوات يتحصّل على دبلوم أو شهادة الدّراسات العليا سنة ١٩٧٨، وينطلق في التّدريس في جامعة محمد الخامس. وفي عام ١٩٨٥ يتحصّل على دكتوراه الدّولة ويشتغل أستاذاً جامعياً بالكلّية نفسها وهي أعرق الجامعات المغربية التي تمثّل منارة للعقلنة والفكر الحديث، وفي الوقت نفسه يشغل منصب رئيس شعبة الفلسفة ولمدّة ١٢ سنة، وقبل هذا كان قد انضمّ إلى اتّحاد كتّاب المغرب في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٧، حيث عُرف بحرصه على العمل المؤسّس بهذه المنظمة ولينتخب عام ١٩٩٢ نائباً لرئيس الجمعية العربية، وبعد ثلاثين سنة من العطاء يتوفى الأستاذ بمرض عضال في ١٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٣، عن عمر يناهز ٦٦ عاماً.

تقلّد سالم يفوت عدّة مناصب وفي ظروف صعبة، منها أنّه اشتغل رئيس جمعية الفلسفة بالمغرب حيث ظلّ ما يزيد على عشر سنوات يمارس دور المنسّق الحريص على السّير التّربوي العادي لشعبة الفلسفة، وكان كما وُصف مدافعاً شرساً عن تدريس الفلسفة في أطوار التّعليم الثانوي والجامعي والعمل على تحبيبها لهم في الوقت الذي كانت الفلسفة تتعرّض للتّضييق والتّشويه، ثمّ رئيساً لشعبة الفلسفة لمدّة عقدين من الزّمن. ولقد كان وفي غمرة انشغاله حريصاً على تأطير الطلبة والإشراف على أبحاثهم، فكان ممّن أسهم في تأسيس الجمعية المغربية لمدرّسي الفلسفة، التي أدّت دوراً بارزاً، وكما شغل في إطار هذه الجمعية ولعدّة سنوات منصباً للكاتب العام ومنسّقاً بهذه الجمعية. إلى جانب أنّه أسهم في عدّة ندوات فكرية بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط وفي الكثير من البلدان العربية.

انخرط في بداياته بالعمل السّياسي، وشارك بفعّالية في أحداث الدار البيضاء ١٩٦٥، التي أدّت إلى اعتقاله وزجه في سجن «قادوس» حيث تعرّض للتّعذيب الوحشي، ولم تكن تلك المرّة الأولى، لأنّ المرّة الثانية ستكون مع مطلع السّبعينيات، وكان نتيجة هذه الاعتقالات التي تعرّض لها وللحصار الذي كابده من طرف السّلطات المحلّية، أنّه انصرف وهو في السّجن من السّياسة إلى الانكباب على البحث العلمي، والتّشبّع بالثّقافة. لهذا فأكثر ما عني به سالم يفوت عناية فائقة هو الكتابة والتّأليف والتّرجمة في عدة حقول، منها فلسفة العلوم والسّلطة والأيديولوجية والمنطق وفلسفة ما بعد الحداثة...، فاستطاع في بداية حياته وفي فترة قاسية، إنتاج أطروحة جامعية أقلّ ما وصفت به أنها أطروحة باذخة، واعتبرت بذلك أوّل أطروحة جامعية في إبستيمولوجية العلوم، وأن يؤلّف مؤلّفات رائدة منذ السّبعينيات، إلى جانب التّرجمات القيّمة والدّقيقة. وبذلك استطاع أن يجمع بين التّكوين العلمي المتين والمرجعية الفلسفية المنفتحة على الإبستيمولوجيا والفكر

الإنساني، والقـدرة الكبيـرة علـى التّوجيـه الفكـري والمنهجـي والدّفـع إلـى تطويـر البحـث العلمـي والدّفـاع عـن الأسـتاذ الباحـث، وإلـى جانـب كلّ ذلـك فهـو صحافـي كتـب الكثيـر مـن المقـالات فـي مجـلات وصحـف منهـا مجلّـة أقـلام ومجلّـة الفكـر، والمـدارات، وهنـا تكمـن أصالـة مباحثـه إضافـة إلـى عمـق فكـره وهروبـه مـن بريـق الشّـهرة، واسـتطاع أن يكـون واحـداً مـن أكبـر المؤسّسـين المرسّـخين للفكـر الفلسـفي فـي المغـرب والوطـن العربـي الإسـلامي تعريبـاً وتقريبـاً.

ثانياً: مؤلّفاته وأهمّ أعماله

ظهـر سـالم يفـوت وهـو مـن الجيـل الثانـي بعـد جيـل محمـد عابـد الجابـري وعبـد اللـه العـروي ومحمـد وقيـدي... إلـخ، فـي وقـت كانـت السّـلطة والتّيـار السّـلفي الـذي يعمـل علـى إشـاعة المـدارس السّـلفية علـى النّمـط الوهابـي، يـردّدون أنّ الفلسـفة إنّمـا هـي «أصـول الفقـه» وذلـك مـن أجـل معاكسـة أيّ تنويـر، وصنـع مجتمـع علـى مقاسـهم. فـكان سـالم يفـوت واحـداً مـن المفكّريـن العـرب الذيـن أرادوا تغييـر عقـول النـاس وأنمـاط تفكيرهـم، وسـلوكهم مـن أجـل المسـتقبل، وإحيـاء عقـول النّـاس ضـد السّـلطة التـي كانـت تعمـل علـى أن تظـل عقـول النـاس علـى مـا هـي عليـه.

وبذلـك اسـتطاع يفـوت أن يطبـع تاريـخ الفكـر الفلسـفي المعاصـر المغربـي والعربـي بعـدّة مؤلّفـات لا ينكـر أحـد أهمّيتهـا، فطيلـة ثلاثـة عقـود مـن الإنتـاج المتواصـل فـي مجـلّات فلسـفية متنوّعـة، وكتـب ومقـالات متعـددة أثبـت الأسـتاذ جدارتـه، كمـا أثبـت إنتاجـه النّظـري المتنـوّع قـوّة حضـوره الفكـري المصحـوب بكثيـر مـن التّواضـع والإخـلاص فـي العمـل، وإثـراء الـرف الفلسـفي فـي الخزانـة العربيـة بعـدد مهمّ مـن الكتـب التـي صـدر معظمهـا - كمـا سـنرى لاحقـاً - فـي بيـروت عـن دار الطّليعـة أو المركـز الثقافـي العربـي، وأخـرى بالمغـرب.

لقـد اسـتثمر سـالم يفـوت طـول حياتـه السّـتة والسّـتين عامـاً فـي الدّفـاع عـن المعرفـة الفلسـفية، وخصوصـاً فلسـفة العلـوم، وحيـث تتقاطـع فـي أبحاثـه مجـالات معرفيـة متعـدّدة تنبـئ بقدرتـه علـى الجدّيـة فـي العمـل، اسـتطاع مـن خلالهـا مـلء الثغـر فـي حقـل الدّراسـات الفلسـفية ليـس فـي المغـرب فقـط لكـن فـي الوطـن العربـي كلّـه. وتتميّـز أعمالـه وجميـع مؤلّفاتـه بالانسـياب والوضـوح فـي غيـر إسـفاف أو سـطحية وفـي الوقـت نفسـه بالعمـق فـي غيـر غمـوض، وهـي قريبـة مـن القـارئ المتخصّـص وجذّابـة للقـارئ العـادي.

شـملت المجالات التي أنتج فيها سـالم يفوت مصنّفات مهمّة:

- دراسات في الفكر الفلسفي.
- أبحاث في الإبسـتيمولوجيا وتاريخ العلوم.
- دراسـات في تاريخ العلوم في الفكر الإسلامي.
- أبحاث في الفكر الفلسـفي المعاصر.
- مترجمات في الفلسـفة المعاصرة.

وفي كلّ هذا تظهر شخصية سالم يفوت وقدراته وإمكاناته كباحث وكمفكّر وكمسؤول أيضاً.

وإلى جانب التأليف، اهتمّ بالتّرجمة أيضاً وذلك من أجل الإسهام في تغذية وتقوية ظاهرة تعليم الفلسفة بالمغرب والوطن العربي ولتدعيم مشروعه (التّنوير الفكري العقلاني) «باعتبار ذلك السّبيل للارتماء في المستقبل بعيداً عن هيمنة الأصالة الموهومة أو الاحتراس من الكونية الموهومة لأنّ المهمّ هو تملّك التّراث وجعله معاصراً لنا بالبحث فيه، كما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذّات»[8]. وليتوّج في النّهاية مجهوده التّرجمي هذا بجائزة المغرب للكتّاب في ميدان التّرجمة سنة ٢٠٠٧. ورغم أنّ مؤلّفاته كلّها مهمّة وعديدة إلّا أننا سنذكر هنا البعض منها فقط، وهي:

- مظاهر النزعة الأخبارية في بنيوية ليفي ستروس (الرباط: منشورات أقلام، ١٩٧٦)، في ٧٨ صفحة.

- مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر (الرّباط: منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٠)، في حدود ٣٨٤ صفحة. ويعتبر هذا الكتاب من المراجع الأساسية في مفهوم النّظرية والتّجربة، وبخاصّة إشكالية الخلاف بين الأطروحتين الاختبارية والعقلانية التّطبيقية، وهو في الأصل رسالة قدّمها لنيل شهادة الدّراسات العليا للفلسفة سنة ١٩٧٨، تحت إشراف الدكتور محمد عابد الجابري، بحضور نجيب بلدي، ونبيل الشهابي، ثمّ يدخل عليه عدّة تعديلات وتنقيحات وليطرح بطباعة أخرى سنة ١٩٨٠، تعدّ مرحلة مهمّة من مراحل الدّرس الإبستيمولوجي في الوطن العربي، ولهذا يعدّ هذا المؤلّف من المراجع المهمّة في فلسفة العلوم، لا تخلو منه المكتبات العربية ومن الكتب التي يوصى بها طلبة الفلسفة دائماً بالعودة إليه، لما يتميّز به فكرياً من الجدّة والأصالة والوضوح.

- الفلسفة، العلم والعقلانية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢) في ١٧١ صفحة.

- فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥). وهو أيضاً من أهمّ مؤلّفات سالم يفوت، ويعالج فيه العلم من منظور فلسفي، ويتناول فيه أنساق فلسفة العلوم من خلال رؤية أيديولوجية محدّدة اختارها لنفسه، إنّه وكما يرى يتعرّض فيه لمشكلات فلسفية يمكن أن يلتبس القارئ فيها، وتثير فيه غموضاً لهذا استخدم فيه كثيراً مصطلح «فلسفة الفكر الجديد»، أو «الفكر العلمي الجديد»، ليؤكّد أنّه يريد أن يعبّر عن كلّ جديد في فلسفة العلم التي انشغل بها طوال حياته. لهذا يقول في ختام الفصل الأوّل من الكتاب: «لقد تحدّثنا حتّى الآن في هذا القسم الأوّل عن مفهوم الواقع في العلوم الفيزيائية، فعرضنا الإشكالية الجديدة التي طرحها العلم الكوانطي [الكمي] ولدور التّحريض الذي مارسته على الفلسفات العلمية المعاصرة، ممّا أدّى إلى ظهور تيارات تحاول استخلاص دروس فلسفية أساسية تقول بضرورة تغيير نظرتنا إلى الواقع وإلى صعوبة الحديث عنه بنفس اللّغة الاعتيادية الكلاسيكية التي ورثناها من العلم النيوتني».

---

(٨) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٣٣.

وفيه ينقد يفوت المفكّرين الذين استغلّوا فكرة العلم وأزماته للتّرويج لفكرة الفلسفة العلمية، وهو الموقف الذي في رأيه ليس فيه من العلمية شيء، لأنّه موقف يستغلّ العلم والأزمات العلمية للتّرويج لفلسفة يقولون عنها إنّها فلسفة علمية أصيلة لكنّها في الحقيقة ليست سوى فتات الموائد الفلسفية المثالية، إنّهم يعيدون الفلسفة المثالية إعادة جديدة، يريدون ردّ الاعتبار لها بصورة كثيراً ما تكون غير واعية متّخذين العلم في ذلك مطيّة، ولا يعني ذلك أنّ يفوت يرفض مصطلح الفلسفة العلمية، ولكنّه يرفضها إذا اقترنت بإحياء الفلسفة المثالية التي بات من الواضح أنّ أغلب المفكّرين قد نفضوا أيديهم منها كما يؤكّد، ولهذا فهو يريد من خلاله أن يبيّن ما هو الدّور الذي على فلسفة العلوم أن تضطلع به في الواقع، ومن ثمّ يحاول تحليل وعرض أفكار التّنظير العلمي للواقع. ويقع هذا الكتاب في قسمين: خصّص القسم الأوّل منه للعلوم الفيزيائية، وطرح إشكالية العلاقة بين الفلسفة والفيزياء الكلاسيكية، ثمّ ينتقل إلى طرح الإشكالية في ضوء نظرية الكوانتم (الكم)، ليتعرّض فيها للتصوّرات الوضعية واللاوضعية للواقع. أما القسم الثاني فيناقش فيه العلوم الإنسانية ويشدّد على دور الأيديولوجيا في فهم دور فلسفة العلوم في الواقع، وهذا ما يبدو من أنّ الفلسفة في رأيه تنظر للعلم ولجدله، كما أنّه من بين ما أراد تأكيده أنّ نقد أسس الوضعية والتّيارات الإبستيمولوجية يجب أن يرفق بنقد الأيديولوجيا، إذ إنّ الفلسفة والإبستيمولوجيا من مباحثها هي في نهاية المطاف صراع طبقي على مستوى النّظرية وعلى مستوى الأفكار.

وليُظهر في نهاية هذه الدّراسة أنّ تصوّره لفلسفة العلوم يقوم على أساس فحص تصوّرات الواقع لدى مختلف التّيارات الإبستيمولوجية ولبيان أيديولوجيتها ونقدها من منطلق أيديولوجي، ومن ثمّ تصبح فلسفة العلوم عنده إعمالاً للنّقد التّحليلي المدعوم بالأيديولوجيا.

- ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس (بيروت؛ دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، في ٥٢٥ صفحة. وقد تقدّم به في البداية لنيل شهادة الدّكتوراه سنة ١٩٨٥ برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط، وفيه يظهر أنّ يفوت ليس ضليعاً بالإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم وما هو معاصر فقط ولكن بالتراث أيضاً، وحيث سمحت له ومكّنته معدّاته النّظرية والمفاهيم الإبستيمولوجية من إعادة الحفر فيه بمعاول جديدة وعديدة في التّراث لاستعادة تاريخ التّراث الأندلسي والعربي الإسلامي وتاريخ الفلسفة، وهي الأطروحة التي عمل فيها لسبع سنوات وهو يقرأ التّراث المغربي والعربي ليصل في النّهاية إلى أطروحة باذخة كما يصفها الكثيرون من المفكّرين جعلته في مصفّ الباحثين، وأكبر ما أظهره يفوت في هذه الأطروحة هو قدرته ونباغته على توظيف المناهج الحديثة في التّعامل مع قضايا التّراث، ومنها الدّفاع عن الأطروحة المتمثّلة بفصل الدّين عن الفلسفة كإشكالية عامّة هيمنت على الفضاء الفكري المغربي الأندلسي على عكس الإشكالية الدّاعية إلى التّوفيق بين المجالين كما ساد في المشرق العربي، وليؤكّد أنّ محاولة فهم ابن حزم هو تمهيد لفهم المشروع الفكري الذي سيتجلى في ابن رشد، ومن بين النّتائج التي توصّل إليها يفوت في كتابه هذا أنّ: ابن حزم أرسطي النّزعة في النّظرة إلى الظّواهر وذلك ضدّ النّزعة الغنوصية، كما

أنّ ابن حزم تعامل مع النّظامين الفكريين «الدّين والفلسفة» على أنّهما نظامان يفهم كلّ منهما في نطاقه على عكس النّزعات التّوفيقية. وفي النّهاية فإنّ ابن حزم في نظره كان تمهيداً لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدّمة لها، إنّه مرحلة كانت لازمة من أجل التّقويض والهدم - كما يؤكّد يفوت - بغية تصفية الحساب مع طريقة محدّدة في التّناول سلكها الفكر الفلسفي في المشرق، ما لبث أن أعقبتها مرحلة أكثر نضجاً، لم تكتف بإبراز العيوب المنهجية وبالردّ والنّقص والاعتراض، بل تعدّت ذلك إلى التّجاوز، تجاوز أسلوب الإنتاج وطريقة التّفكير المهيمنين على ذلك الفكر، ولا ينبغي الاعتقاد أنّ هيمنة الطّابع الجدلي الطّاغي على ردود فقيهنا على الكندي أو غيره، تسجّل موقفاً ما ضدّ الفلسفة، بل إنّه ضدّ فلسفة بعينها تحرّف الدّين والفلسفة معاً بدمجهما، وتحرّف أرسطو عندما تدمجه بأفلوطين، إنّه موقف داخل الفلسفة[٩].

- درس الإبستيمولوجيا، بالمشاركة مع عبد السّلام بن عبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال للنّشر، ١٩٨٦).

- حفريات المعرفة العربية الإسلامية (بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٦)، وأعيد طبعه من جديد في عام ١٩٩٠ في ٢٣٢ صفحة، ويحاول يفوت في هذا الكتاب الانشغال كأركيولوجي في أصول الفلسفة العربية الإسلامية من جديد، يتناول ومن منظور الحفريات ميداناً تراثياً هو أصول الفقه وبخاصّة في جانب منه هو العلّة والمعلول. كما يحاول أن يجمع فيه شتات المعارف والعلوم العربية الإسلامية مع إضفاء صورة النّظام عليها عن طريق التّصنيف والتّبويب والتّفريغ، والوقوف على الملامح المميّزة للمنهج الذي اتّبعه الفقهاء والنّحاة والمتكلّمون في تناول اللّغة والشّريعة والعقيدة، وتحليل الجهاز الآلي للمعرفة والعلوم العربية الإسلامية في بواكيرها الأولى، وتفكيك مستنداته وخلفياته النّظرية والفلسفية، ليؤكّد أنّ الحافز الأساسي الذي ساعد على نشأة العلوم العربية الإسلامية هو الدّين، وأنّ الدّافع إلى تدوينها كان محاولة لتحصينه، وقد تطلّب لذلك ضبط اللّغة وبنائها على قوانين وقواعد وأصول، كما ناقش فيه إلى جانب كلّ ذلك أوهام بعض الدّارسين المغاربة وثقتهم في إمكانات التقدّم انطلاقاً من التّراث مبيّناً أنّ تلك الإمكانية منتفية فيه لأنّه حقل تاريخه بارد لا يصدق عليه ما يصدق على تاريخ العلم، ولهذا يوصف هذا الكتاب بأنّه كتاب فقهي مميّز في تعليل العلوم العربية الإسلامية.

- العقلانية المعاصرة بين النّقد والحقيقة، ط٢ (بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٩). وفي هذا الكتاب يحاول يفوت إعادة قراءة باشلار بعد أن اطّلع على روبير بلانشي وجاك شلانجي (J. Schlanger) وألتوسير وغيرهم برؤية جديدة، وبتأثير من الإبستيمولوجيا، لإبراز قناعات باشلار وما يريده لفلسفة الفكر العلمي الجديدة، والوقوف أيضاً على أخطائه وما فشلت فيه فلسفته التي بشّر بها، ويظهر هنا

(٩) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس (بيروت؛ دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٣١١ - ٣١٢.

كيف أنّه لم يكرّر فقط ما قاله باشلار، ولكن أراد تجاوزه بتصحيح أخطائه، وتجاوز النّقائص التي اكتنفت طرحه وتقديم موقف بديل يراه صحيحاً.

- حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي وفيه يحاول يفوت دراسة الاستشراق (Orientalisme) بمنظور جديد وهو المنهج الإبستيمولوجي، الذي «طالما أنّه جرت عادة الدّارسين والمهتمّين بالبحث في الاستشراق على أن يتناولوه انطلاقاً من المستشرقين ومن مواقفهم، مع إرجاع عدم موضوعية ما يطلقونه من أحكام إلى ميول ورغبات ذاتية بالمعنى القوي لهاته العبارة... فإنّ الصّورة تفرض علينا - يقول يفوت - أن نتناول الاستشراق من منظور آخر، أقترح أن يكون هو المنظور الإبستيمولوجي، ففرق أن نؤرّخ للاستشراق، وأن نقدّم حفريات الاستشراق بالمعنى الفوكوي للعبارة، دون أن نضيّقه مثلما يفعل ذلك إدوارد سعيد حينما يؤكّد أنّ تحليله يستخدم قراءات نصّيّة دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النّص والكاتب المفرد وبين التّشكيل الجمعي المعقّد المتشابك الذي يمثّل علمه إسهاماً فيه»(١٠).

يريد يفوت أن يؤكّد طرح الاستشراق كقضية إبستيمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة المسائل التّاريخية الحضارية والثقافية؛ وهي قضية طالما أرّقت الفكر العربي وأرّقت يفوت، ولهذا اهتمّ بها وبأسلوب ومنهج مختلفين وبرؤية ناقد ومصحّح ولغاية مختلفة أيضاً.

- الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي سيادة التصوّر الميكانيكي (بيروت: المركز الثّقافي العربي، ١٩٨٩)، ويعيد طبع هذا الكتاب بحلّة جديدة منقّحة تحت اسم إبستيمولوجيا العلم. ويقول يفوت عن موضوع هذا الكتاب: «لن يكون عملنا فيما سيلي جمعاً لحياة الأشخاص، ولا جدولاً زمنياً للأحداث والوقائع... بل سيكون تأريخاً لتاريخها الفعلي المتمثّل في نشأة التّصوّرات العلمية وتحوّلها واستمرارها أو اندثارها، والشّروط المحيطة بذلك، وهذا ما عنيناه بعبارة التّأريخ الإبستيمولوجي التي تعني عدم الركن إلى الوصف الاختباري للوقائع العلمية، أو سرد حوادث العلم، بل تأريخ تقدّم العلاقات المعقولة للمعرفة من خلال تأريخ نشأة تصوّرات هاته الأخيرة والتّأويلات والتّوظيفات التي تتعرّض لنا من قبل الفلسفة باعتبار أنّ الفلسفة في جميع عصورها صدى للعلم»(١١).

- الزمان التّاريخي. وفيه يريد توضيح وتحليل وسرد للفلسفات المتعدّدة وعن آراء الفلاسفة على اختلافهم، ولعلماء اللاهوت والمؤرّخين في عصور متعاقبة وبصورة خاصة التصوّر الهيغلي للتاريخ والزّمان التاريخي بحيث يقدّم لنا نماذج نوعية تعكس التحوّل الذي أصاب هذين المفهومين(١٢).

---

(١٠) سالم يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩)، ص ٥.

(١١) سالم يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ط ٢ (دار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٨.

(١٢) سالم يفوت، الزمان التاريخي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، غلاف الكتاب.

- نحـن والعلـم: دراسـات فـي تاريـخ علـم الفلـك بالغـرب الإسـلامي. رغـم أنّـه كتـاب صغيـر فهـو مهـمّ يحـاول فيـه سـالم يفـوت طـرح مسـألة علاقـة العـرب بتاريخهـم، وبخاصـة تاريخهـم العلمـي، وهـو سـؤال كمـا سـنرى يتكـرّر فـي عـدّة كتـب، ومقـالات لأهمّيـة الموضـوع بالنّسـبة إلـى يفـوت والوطـن العربـي، والهـدف الـذي يريـد تأكيـده هـو أنّ غيـاب المشـروع النّهضـوي فـي الوطـن العربـي سـببه عـدم تبنّيهـم البعد التّاريخـي فـي مجال العلـم والتّكنولوجيـا، وهـو بهـذا يريـد دفـع وتحريـك المفكّريـن العـرب إلـى تبنّـي استراتيجية نقدية جديـدة واعتمـاداً علـى التّاريـخ لإعـادة النّظـر فـي مـا تـمّ القيـام بـه بهـدف التّفكيـر فـي وضعنـا الرّاهـن مـن جديـد، ومـن جهـة أخـرى ليبيّـن أنّـه مـن أجـل تقليـص الهـوّة التـي بيـن المجتمعـات العربيـة والمجتمعـات الحديثـة لا يكـون إلّا بالتّفكيـر فـي قدراتنـا والإمكانـات المنفتحـة أمامنـا التـي لـم نسـتطع أن نولجهـا، إمّـا لقصـور فـي تفكيرنـا النّقـدي، وإمّـا لعـدم وضـوح أهدافنـا، ولهـذا يـرى ضـرورة إعـادة قـراءة التّاريـخ لكـن بقـراءة تحليليـة وتفسـيرية وبرؤيـة ومنهجيـة جديـدة.

والملاحـظ أنّ الطّابـع الغالـب فـي هـذا الكتـاب هـو الطّابـع الإشـكالي، حيـث نجـده يتسـاءل ويـؤزم أكثـر ممّـا يمجّـد، وهـذا الأخيـر الـذي يعيبـه علـى العـرب فـي نظرتهـم إلـى التّاريـخ والأسـلوب الـذي اسـتخدموه للتّأريـخ والـذي مـرّ عليـه الدّهـر، ويقـول فـي هـذا إنّ هدفنـا هـو تحليـل وبيـان وتفسـير أصـل العوائـق التـي حالـت دون الجديـد أن يبـرز والتّقليـدي أن يتحـوّل مـن أجـل تحقيـق مشـروع النّهضـة التّنمويـة، والكشـف عـن حـدود حـركات التّطـوّر، ونقطـة انعـراج منحـى مـن المنحنيـات، وانعـكاس حركـة منتظمـة وأطـراف اهتـزاز مـن الاهتـزازات وعتبـة حركـة مـن الحـركات[١٣].

- المناحـي الجديـدة للفكـر الفلسـفي المعاصـر (بيـروت: دار الطليعـة، ١٩٩٩). وهـو مـن الكتـب التـي يوصـى بهـا أيضـاً لدارسـي الفلسـفة، فيـه يحـاول الأسـتاذ يفـوت أن يقـوم بمقارنـة بيـن التّفكيـر الغربـي والعربـي، وذلـك كمـا يذكـر «أنّ الإشـكاليات التـي يطـرح الفكـر الغربـي المعاصـر مـن خلالهـا قضايـاه، تعـرض علـى المحـك، بشـكل مباشـر اشـكالياتنا نحـن فـي طـرح القضايـا ذاتهـا أو شـبيهاتها، كمـا تطـرح للنّقـاش آليـات تفكيرنـا النّظـري المتّبعـة فـي مجـال العلـوم الإنسـانية بوجـه عـام»[١٤].

- العلـم والفكـر العلمـي بالغـرب الإسـلامي فـي العصـر الوسـيط، صـدر بالرّبـاط عـام ٢٠٠١. تنـاول فيـه يفـوت التّـراث العلمـي للغـرب الإسـلامي.

- النّـص والتّاريـخ: قـراءات تاريخيـة (بيـروت: دار الطّليعـة للطّباعـة والنّشـر ٢٠٠٣)، فـي ١٠٤ صفحـات، وفيــه يبّيــن يفــوت كيــف نقــرأ النّصــوص وبخاصّــة التراثيــة، وكيفيــة نقدهــا والحكــم عليهــا، وأنّ النّــص كائــن حــيّ لــه بنيتــه وعناصــره المكوّنــة المتفاعلــة فيمــا بينهــا، وضمــن شــروط موضوعيــة وتاريخيــة يســتمدّ منهــا مقوّماتــه، إلــى جانــب كيفيــة الإحاطــة بجوانبــه وأســئلته وأجوبتــه ومســكوتاته، وتشــخيصه

(١٣) سالم يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٩٩.

(١٤) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٦٥.

واستنطاقه. لهذا يؤكّد أنّ ما يجب أن يسترعي اهتمامنا في قراءة أيّ نص هو بنيته الذّاتية الدّاخلية في علاقته بشروطه الخارجية التّاريخية والموضوعية وسياقه الفكري وأجوبته الأيديولوجية المعرفية، لأنّ «النّص المحكم يكون دائماً مرتبطاً بشروطه الخارجية التّاريخية والموضوعية وسياقه الفكري وأجوائه الأيديولوجية والمعرفية»[١٥].

ويختار عدة نصوص تراثية هي:

- رسالة السّقيفة لأبي حيّان التوحيدي.

- والكلّيات في الطّب والضروري في صناعة النحو لابن رشد.

- رسالة التّوحيد للإمام محمّد عبده.

إنّها رسائل ونصوص تختلف زمانياً ومكانياً كما نلاحظ، لكنّها تنتهي كلّها إلى المسلمين، يحاول فيها يفوت وبمنظور إبستيمولوجي أن يبحث عن مكانة العلم في الثّقافة العربية الإسلامية و«عن قيم الفكر الحرّ والتّسامح والاختلاف»[١٦]، التي أصبحت «من المهام المستعجلة التي أصبحت منوطة بالأمّة كي تستوعب مكتسبات التّقدّم والحداثة والليبرالية»[١٧].

- الاتّجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، صدر في ٢٠٠٥، يحلّل هذا الكتاب الإطار الثّقافي للممارسة الفكرية من خلال دراسة المناخ الفكري بالأندلس ودور المالكية في تشكيله، وقد أظهر يفوت - كما عوّدنا وكما قلنا سابقاً في جميع مؤلّفاته - معرفته الواسعة بالموضوع وخباياه وهو العارف به، وذلك منذ بحثه المفصّل حول ابن حزم.

- سلطة المعرفة (الرّباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، في ٩٢ صفحة، يبحث فيه سالم يفوت في عدد من القضايا الأساسية في الفكر الفلسفي المعاصر، مثل قضيّة العائق الإبستيمولوجي والمعقولية، وفكرة التقدّم في العلم والتّفسير والتّأويل في العلم كما بحث قضيّة السّلطة وسلطة المعرفة، منتقداً ومحلّلاً لها ويقول في ذلك: « طالما قام المفهوم الكلاسيكي للسّلطة من خلال تناولها من منظور سياسي مبتذل قوامه تثبيت السّلطة وتشخيصها في مؤسّسة الدّولة من حيث هي مالكتها والمستحوذة عليها وكذلك على المجتمع بأكمله أفقياً وعمودياً...»[١٨].

وأكيد أنّ يفوت يظهر هنا تأثيره بميشال فوكو الذي يقول عنه جيل دلوز (G. Deleuze): «كان في رأينا أوّل من ابتكر ذلك المفهوم الجديد للسّلطة، والذي كان ضالّة الجميع، الكلّ في بحث عنه دونما معرفة السّبيل المؤدّي إلى اكتشافه أو حتى التّعبير عنه»[١٩]. ولكن لم يمنع هذا أنّ يفوت

---

(١٥) سالم يفوت، النص والتاريخ: قراءات تاريخية (بيروت: عن دار الطّليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٨) سالم يفوت، سلطة المعرفة (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، ص ٧٥.

(١٩) جيل دولوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٣٠.

لـم يكـن يقلّـد ميشـال فوكـو، فهـو الـذي اختبـر وعانـى السّـلطة وقهْرهـا، وهـي التـي دفعتـه إلـى الهـروب مـن السّياسـة والانكبـاب علـى الإبسـتيمولوجيا، بـل يمكـن فقـط القـول إنّـه كالـذي كان يبحـث عـن هـذا المفهـوم وقـد وجـده عنـد ميشـال فوكـو.

- مكانـة العلـم فـي الثقافـة العربيـة (بيـروت: دار الطّليعـة، ٢٠٠٧)، فـي ١٢٠ صفحـة. ويذهـب يفـوت فـي هـذه الدّراسـة إلـى تأكيـد الجـذور الثّقافيـة والاجتماعيـة للتّقليـد العلمـي العربـي فـي المرحلـة الكلاسـيكية، وإمكانـات التقـدّم والتّغييـر والتّحقـق والحضـور فـي التّاريـخ والعالـم، إنّـه يبحـث عـن مكانـة العلـم ومـا اصطلـح علـى تسـميته «علـم اجتمـاع العلـوم» أو «سوسـيولوجيا العلـم» باعتبـاره البحـث المكمّـل للإبسـتيمولوجيا، وكمـا يسـلّط فيـه الضـوء علـى كيفيـة مسـاهمة العـرب فـي العصـر الكلاسـيكي فـي إنتـاج العلـم، ومـا ازدهـار علـم الفلـك والطّـب والهندسـة والفيزيـاء والاقتصـاد وغيرهـا مـن العلـوم لـدى المسـلمين فـي هـذه الفتـرة إلّا دليـل علـى رغبـة علميـة اجتماعيـة عارمـة، كمـا يؤكّـد أنّ العلـم العربـي ترعـرع وارتقـى اسـتجابة للمشـكلات التـي تثيرهـا الممارسـة الاجتماعيـة الماديّـة والثّقافيـة، وحيـث كانـت الحضـارة العربيـة الإسـلامية متّجهـة نحـو العمـل، وهـو مـا جعـل للعلـم العربـي طابعـه العملـي والبراغماتـي.

إنّـه يـدرس فيـه نشـأة العلـوم ونحوهـا كنشـاط غيـر معـزول عـن مجتمعاتنـا العربيـة، بـل تجمعـه أوثـق الصّـلات بمحيطـه الثّقافـي ولا سـيّما بحاجـات النـاس الدينيّـة والحياتيـة الديناميّـة الاجتماعيـة عمومـاً، حتـى إنّـه يجـوز لنـا التّحـدث فـي نظـره عـن عضويـة العلـم العربـي ونعتـه بالعالميـة، فمـن منطلـق رؤيـة بنيويـة شـاملة يؤكّـد عـن «كونيـة العلـم العربـي»، فيوضّـح أنّ العلـم العربـي سـاد لقـرون عديـدة علـى السّـاحة العلميـة العالميـة بعدمـا اسـتوعب الموروثـات العلميـة السّـابقة ذات الأصـول المتنافـرة، بـدءاً مـن بقايـا المرحلـة البابليـة حتـى التّـراث اليونانـي ذي الغنـى الباهـر، وهـذا الطّابـع الكونـي للعلـم العربـي هـو الـذي يفسّـر تأثيـره القـويّ لاحقـاً فـي الثّقافـة اللاتينيـة حينمـا نقـل إلـى أوروبـا.

إلـى جانـب هـذه الكتـب وكتـب أخـرى كثيـرة، وبحسـب مـا يذكـر البعـض تصـل إلـى عشـرين مؤلّفـاً، أشـرف يفـوت أيضـاً علـى ثلاثـة كتـب جماعيـة أصدرتهـا كلّيـة الآداب بالرّبـاط، تـدلّ مواضيعهـا علـى ارتبـاط التّنظيـر الإبسـتيمولوجي بالبحـث التّاريخـي، وهـذه الكتـب تعتبـر مؤلّفـات مرجعيـة فـي التّفكيـر المعرفـي والإبسـتيمولوجي، وهـي:

- كيف يؤرّخ للعلم؟ (١٩٦٦).
- التّفسـير والتّأويل في العلم (١٩٩٧).
- مفهوم التقدّم في العلم (٢٠٠٤).

إلى جانب التأليف والإشـراف أيضاً ترجم سـالم يفوت عدداً من الكتب هي:

- بنيـة الانقلابات العلمية لتوماس كون.
- أركيولوجيا المعرفة وحفريات المعرفة لميشـيل فوكو.

- كما أسـهم برفقة كتّاب من لبنان في ترجمة الكلمات والأشـياء لميشال فوكو.

ونذكـر أنّ سـالم يفـوت اهتـمّ بكتـب المؤلّـف ميشـال فوكـو كونـه هـو وغاسـتون باشـلار وكارل بوبـر، يمثّلـون المرحلـة المعاصـرة فـي تطـوّر فلسـفة العلـوم، وهـم الذيـن عملـوا علـى حـلّ «مشـكلة التقـدّم العلمـي»، وكذلـك لظلالـه الكثيفـة المنعكسـة علـى المشـكلة الرّئيسـية للعلاقـة فيمـا بيـن الإبسـتيمولوجيا والسّوسـيولوجيا، أي الآليـة الحقيقيـة التـي تتحكّـم فـي المـرور مـن عقلانيـة خلّاقـة (لاتاريخيـة) إلـى عقلانيـة تحوّليـة (تاريخيـة).

أمّا عن المقالات:

فلسـالم يفـوت سلسـلة مـن مقـالات جمـع فيهـا بيـن مفاهيـم فلسـفية ومنهجيـة البحـث التّاريخـي، وحـول إسـهام مفكـري المغـرب والأندلـس فـي تكويـن علـم الفلـك والرّياضيـات الحديثـة وعلـوم أخـرى، مسـتخدماً فيهـا نتائـج آخـر منتجـات التّفكيـر الإبسـتيمولوجي، ونذكـر بعضـاً مـن هـذه المقـالات مـن أجـل إدراك مـدى فاعليـة ونشـاط يفـوت طـوال حياتـه، ودوره فـي إرسـاء الفكـر التّنويـري فـي المغـرب والوطـن العربـي، ومنهـا:

- «دراسـات في تاريخ العلوم والإبسـتيمولوجيا»، الصّادر عن كلية الآداب بالرباط ١٩٦٦.

- «المدخل إلى صناعة أحكام النجوم لابن سـينا».

- «منـارات الحضـارة العربيـة»، نشـرته المنظمـة العربيـة للتربيـة والثقافـة والعلـوم «ألكسـو» فـي كتـاب باللّغتيـن الألمانيـة والفرنسـية، وصـدر بمناسـبة المشـاركة العربيـة فـي معـرض فرانكفـورت للكتـاب، والـذي شـارك فيـه عـدد مـن الباحثيـن العـرب ويهـدف إلـى إبـراز جوانـب مـن الإسـهامات التّاريخيـة المشـرقة للثّقافـة العربيـة فـي الحضـارة الإنسـانية، مـن فلسـفة وعلـوم وفنـون وآداب ومعـارف إنسـانية.

- «أسـباب تعثّـر الخطـاب الفلسـفي العربـي المعاصـر»، صـدر ١٩٨٩ نشـر فـي مجلـة الفكـر العربـي اللّبنانيـة.

- «النّظـام الفلسـفي الجديـد» ١٩٩٨، وهـي المقالـة التـي ضمّنهـا لاحقـاً فـي كتابـه المناحـي الجديـدة فـي الفكـر المعاصـر الـذي صـدر ببيـروت ١٩٩٩.

- «ابـن باجـة وعلـم الفلـك البطليموسـي»، نشـرها فـي كتـاب جماعـي عنوانـه دراسـات فـي تاريـخ العلـوم والإيبيسـتيملوجيا»، الصـادر عـن كليـة الآداب بالربـاط سـنة ١٩٩٦.

- «المنطق الأرسـطي بين ابن حزم والغزالي».

- «فلسـفة التواصـل عنـد هابرمـاس»، نشـر فـي مجلّـة الكلمـة الثّقافيـة، العـدد ٧٨ (تشـرين الأول/أكتوبـر ٢٠٠٢).

- «التّقليـد والتّجديـد فـي الفكـر العلمـي: حـول وجهـة نظـر تومـاس كـون فـي التّقليـد والابتـكار فـي العلـم»، نشـر فـي كتـاب جماعـي ٢٠٠٣.

- «المكوّنات الفكرية لفيزياء أينشتاين النسبية»، صدر في كتاب جماعي أصدرته كلية الآداب بالرّباط، ٢٠٠٤.

- «المحلّية والكونية في العلم بصدد العائق الإبستيمولوجي والمعقولية»، صدر في كتاب جماعي سنة ٢٠٠٢.

- «مكانة العلم في الثقافة العربية»، نشر في كتاب جماعي ٢٠٠٧.

- «الفلسفة في الغرب في نصف قرن»، نشر في كتاب جماعي (رهانات الفلسفة العربية المعاصرة)، تنسيق محمد المصباحي، مطبعة الأمنية بالرباط ٢٠١٠.

وإلى جانب تلك المؤلّفات والمقالات، شارك يفوت في عدد من المؤتمرات المحلية والدّولية، وكتب في جرائد ومجلّات عديدة منها على سبيل المثال: مجلّة الثقافة المغربية التي كانت تصدر سنة ١٩٩٢ من طرف وزارة الثّقافة بالمغرب ولكنها للأسف اختفت. ومجلّة الفكر العربي اللّبنانية ١٩٨٩، ومجلّة أقلام التي كانت تهتمّ كثيراً بالعلم والماركسية، وكتب فيها الكثير من المفكّرين العرب، إلى جانب مجلّة «مدارات فلسفية»، ومجلّات أخرى.

هكذا جاء مجهوده زاخراً بالأفكار، فكانت السمة الأساسية فيه هو الاتجاه العقلاني الحداثي والراديكالي، الذي جعل مساهمته متميزة في إطار الفلسفة المغربية والعربية، فقد أخذ منذ البداية على عاتقه الانشغال بقضايا التراث ومكانة العلم في الثقافة العربية الإسلامية، كما اهتم كثيراً بالإبستيمولوجيا والقضايا الإشكالية في الفكر المعاصر، مرسياً بذلك قيم العقلانية والفكر التاريخي في المجتمع المغربي العربي، وعاش بذلك طوال حياته في كنف أسوار الجامعة والمعاهد والمحاضرات والندوات، مبتعداً من الشأن السياسي والعام وحب الظهور.

ثالثاً: منهجه

وأكثر ما تميّز به سالم يفوت وعرف به أنّه صاحب رأي فلسفي في القضايا المعاصرة، وأحد الفاعلين علمياً واجتماعياً انطلاقاً من منظور فلسفي في الغالب، بحث في عدد كبير من القضايا في الفكر الفلسفي المعاصر أو التّقليدي كما قلنا، وهذا لأنّه واحد من الفلاسفة والمفكّرين الذين تظهر فيهم النّزعة البيداغوجية التّعليمية التي تميّز الفلاسفة الأصليين والذي يظهر في جلّ مؤلفاته مثلاً كتابه المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر والعقلانية المعاصرة وابن حزم في الفكر الفلسفي... ونحن والعلم... إلخ. كما عمل على إبراز أثر المعارف العلمية في بنية العقل لخلق تيار فكري في المجتمع يعمل على توضيح الأسس الحقيقية للنّهضة الحديثة، وبيان الارتباط الوطيد بين الثّورات السّياسية والاجتماعية والثّورات العلمية التي صنعت أمجاد العقل البشري وقوّة العالم المتقدّم، فكان مقتنعاً بأنّ الفلسفة التي أصيبت بالمرض يمكن أن تعاود انطلاقها ولكن بشرط أن نعكف على التّسلح بسلاح المنهج، لأنّه وكما يقول إنّ: «العودة إلى تاريخ الفلسفة بمعناه الأكاديمي

أو قضايا الفلسفة العامّة بمعناه الكلاسيكي، وقراءة كلّ ذلك في ضوء التّحوّلات والمكتسبات المنهجية المعاصرة يظلّ السّبيل الأمثل لهضم الروّح الفلسفي الجديد واستيعابه وتمثّله»[٢٠].

إنّ قراءة كتب يفوت توصلنا إلى هذه الحقيقة الساطعة، وحيث تتّسم جميع أبحاثه بالغنى الفكري وبتنوّع طرق المنهج العلمي التي يستخدمها في دراساته، وهو ما سمح له أن يحلّق على القرون القريبة والبعيدة، وفي المواضيع المختلفة وأحياناً الجديدة على التي تناولها الفلاسفة بالعادة ولكن بطرق المنهج العلمي الحديثة، ولهذا يطلق عليه ويعرف بـ «الأستاذ القويّ بسلاح المنهج». ولأنّ الهدف الذي يريد تحقيقه والوصول إليه أن يبني أصول الأسئلة التي تهمّ الحاضر، فإنّ البعد الذي يحقّق هذا الاتّجاه هو خاصة «البعد النّقدي من فحص وتقويم بهدف إجلاء التّصورات العفوية وتفكيكها وبيان الفراغات التي تخترقها»[٢١]، وهو في ذلك يعمد أولاً إلى نقد المنهجية التّقليدية التي طالما اعتمدها الدّارسون والباحثون سابقاً والتي سادت تاريخ العلوم، وبخاصة «التي ترجع إلى سرد الحكايات والوقائع، والاكتفاء بتجميع وتسجيل الاكتشافات والنّظريات والابتكارات المتراكمة»[٢٢]، فكانت مؤلّفاتهم خالية من الوقائع الفعلية، إذ إنّ ما يكتبه هؤلاء عبارة عن حكايات «وأخبار وسير متتالية ومتعاقبة معتمدة الإنشاء والسّرد»[٢٣]، ومن ثمّ يستخدم المناهج الجديدة التي تتمشى ومختلف التطورات الحديثة في جميع المجالات واستناداً إلى التوجّه الإبستيمولوجي المعاصر لنظرية تاريخ العلوم، واعتماداً كذلك على الأسئلة القلقة التي بدأ مؤرّخو العلم وفلاسفته يطرحونها «تلك الأسئلة القلقة التي رافقت الثورة المتعلّقة بالمناهج التّاريخية في مجال دراسة العلوم»[٢٤]، و«ذلك أنّ التغيّرات التي لحقت المجتمعات المعاصرة، جعلت من المعرفة العلمية والمعلوماتية أهمّ من العناصر التي بنيت عليها النّماذج الكلاسيكية للتّنمية والتي تشكّل من رأس المال، والمواد الخام، والقوى العاملة»[٢٥].

ومن المناهج التي يراها يفوت قادرة على إحداث ثورة كتلك التي حدثت في الغرب: الإبستيمولوجيا أو منهج الإبستيمولوجيا، الذي يراه هو وحده القادر «على إنتاج المعارف العلمية... والآليات الفعلية المتحكّمة في تلك العملية»[٢٦]، وهذا المنهج الذي يصفه بعبارة «التّأريخ الإبستيمولوجي التي تعني عدم الركن إلى الوصف الاختباري للوقائع العلمية، أو سرد حوادث، بل تأريخ تقدّم العلاقات المعقولة للمعرفة من خلال تأريخ نشأة تصوّرات هاته الأخيرة والتّأويلات والتّوظيفات التي تتعرّض لها من قبل الفلسفة باعتبار أنّ الفلسفة في جميع عصورها

(٢٠) يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، ص ٣٥.
(٢١) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٦) سالم يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٨.

صدى للعلم»[٢٧]، فهو يرى أنّه من الضّروري أن ننظر إلى التّاريخ لا من أجل استخلاص الدّروس من الماضي لأجل الحاضر و«لكن لا بدّ أن نكون أمام درس إبستيمولوجي وليس [أمام] درس أخلاقي»[٢٨]، وكمثال على استخدامه الإبستيمولوجيا كمنهج يطرح: «الاستشراق كقضية إبستيمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التّاريخية والحضارية والثّقافية، يستند إلى التّمركز على الذّات، وإلى منظومة قيم تكرّس هيمنة ذات الباحث، وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي، وسنفعل ذلك انطلاقاً من الثّورة الجديدة التي عرفها التّاريخ، فتفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية التي تستند للإستشراق، يقتضي التّحليل الإبستيمولوجي للتّاريخ ونقد أساس العلم التّأريخي، من خلال نقد بعض المفاهيم وخصوصاً تلك التي يتمّ نقلها واستنباطها تأكيداً لوحدة التّاريخ ووحدة مراحله وأطواره»[٢٩].

ولأنّ العرب في رأي يفوت لم يفكّروا انطلاقاً من موقف إبستيمولوجي راهن، ولم يعتمدوا على ما استجدّ في تاريخ العلم، فلم يستطيعوا بذلك تجاوز تلك العوائق التي جعلت الفكر الفلسفي العربي يتأخّر، فجاءت مؤلّفاتهم السّابقة لا تتّصف بصفات الأعمال العلمية الحديثة بحيث تجاهلت أعمالهم الموضوع الحقيقي وهو «كتابة تاريخ المفاهيم والموضوعات والقضايا المحورية»[٣٠].

إلى جانب التّوجّه الإبستيمولوجي استخدم يفوت «البعد المنظومي البنيوي» والتّحليل الجينيالوجي، ومن أهمّ سمات هذا المنهج هو العمل على خلق أسئلة راهنة للتّوضيح، وإبراز العوائق وأشكال الانغلاق التي تعرفها الثّقافة العربية، لهذا نجده مثلاً يستخدم المنهج البنيوي في كتابه مكانة العلم في الثّقافة العربية (٢٠٠٦)، لتحديد مكانة العلم في الثّقافة العربية الإسلامية، موظّفاً مفهوم عضوية العلم في الثّقافة الإسلامية الوسيطية، أي محاولة اندراجه واندماجه في الانشغالات العملية والمادّية للمدينة الإسلامية، وكذلك استخدم هذا المنهج وبلوره في كتابه الصغير نحن والعلم حيث وهو يدرس التّراث نجده يستند إلى تصوّر «منظومي بنيوي»[٣١] وإبستيمولوجي، ولكي يتّضح ما هو هذا المنهج يمكن أن نجمل أهمّ عناصر هذا البعد المنظومي البنيوي وباختصار شديد في:

أولاً: اهتمامه بالأشكلة والتّساؤل والتّأزم أكثر من اهتمامه بالحلول والأجوبة، فمهمّة المؤرخ كما يؤكّد يفوت: «طرح أسئلة راهنة بغية إبراز «العوائق» وأشكال الانحباس التي تعرفها الثقافة، والوقوف عند المحاور الأساسية التي تستقطب استقطاباً مجموعة من المواقف والسّلوكات، فنحن أمام ما يطلق عليه جيل دولوز بأنطولوجية السّؤال»[٣٢].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٨) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ١٠.

(٢٩) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٦.

(٣٠) يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ص ٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣٢) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٧.

ثانياً: يؤكّد سالم يفوت أيضاً أن يكون الشّغل الشّاغل للمؤرخ هو التّركيز على السّؤال في علاقته مع الوجود، وهذا ما يسمح بالقيام بعمل «جنيالوجي»، حيث يبيّن أصول الأسئلة التي تهمّ الحاضر، إلى جانب استخدام البعد النّقدي من فحص وتقويم، بهدف إجلاء التّصورات العفوية وتفكيكها، وبيان الفراغات التي تخترقها[٣٣]، والاهتمام بالعلاقات التي تنشأ وتتشكل من عناصر مختلفة، ومتباينة، والتي تعطي لهذا الأسلوب طابع البعد المنظومي.

وتكمن أهمّية هذا البعد المنظومي في نظر يفوت في أنّه يخلّصنا من النّظرة التّطوّرية للتاريخ، التي تستند إلى الاعتقاد في صيرورة ذات اتّجاه وعناصر واحدة مطابقة ومشابهة لأصلها، لأن النّظرة التّطوريّة الواحديّة في الحقيقة هي «مجرّد تبرير مغلّف للاستعمار»؛ فالتفكير في العلم وقضاياه من الوجهة المنظومية مثلاً يعني الوقوف عند تفاعل العلم مع بيئته ومحيطه وإبراز الوظائف والأدوار التي يقوم بها والتي تجعله عنصراً أصيلاً من حوائج المجتمع ومتطلّباته، والنّظر إليه كنشاط غير معزول عن المجتمع، بل تجمعه أوثق الصلة بمحيطه الثقافي، وبحاجات الناس الحياتيّة، ولهذا نظر سالم يفوت إلى مؤلّفات المؤرّخين العرب للعلم على أنّها مؤلّفات خالية من «الوقائع الفعلية»، لأنّهم يفتقدون منهجية معاصرة، و«كانت النتيجة لهذه القراءة الخاطئة للتاريخ خلو الأعمال التاريخية العربية من الأسئلة القلقة للعلم، وبالتّالي أدّى الوقوع ضحيّة تصوّر خاطئ لعلاقة الماضي بالحاضر، فهم يسقطون هموم الحاضر على الماضي، ويفسّرون ويؤوّلون الماضي انطلاقاً من مشاغل راهنة، وهو ما يفقد النّظرة الموضوعية، ذلك أنّ الاهتمام بالماضي بالنّسبة إليهم، هو محاولة لمعرفة الشّخصية العربية، بهدف مساعدة الإنسان العربي على أن يتبيّن طريقه في هذا التيه الواسع العظيم[٣٤].

ولهذا سعى يفوت في كتابه نحن والعلم مثلاً إلى بلورة أسلوب جديد وهو «الأسلوب المنظومي البنيوي» لتناول التراث العلمي والمعرفي الإسلامي، ومن خلاله يحاول:

- تجاوز «التّقويض» الذي يكتفي بتقرير الوقائع.

- والعمل على كتابة تاريخ العلم من منظور «موضوعي»[٣٥]، وذلك من خلال «كتابة تاريخ المفاهيم والموضوعات والقضايا المحورية»[٣٦].

كذلك لتحقيق هذا الهدف يدعو في دراساته في التّراث خاصة إلى «بلورة حفريات جديدة للمعرفة العربية الإسلامية»[٣٧]، ولكن استناداً إلى التّوجّه الإبستيمولوجي المعاصر لنظرية تاريخ العلوم، وهو يهدف عندما يطبّق منهج الحفريات إلى التّجديد في كيفية كتابة التّراث والإبستيمولوجيا

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥.

فـي الفكـر الفلسـفي المغربـي والعربـي. ويظهـر هـذا المنهـج الـذي يقترحـه يفـوت فـي جميـع كتبـه التـي يـؤرّخ فيهـا لتاريـخ العلـوم العربيـة، ويظهـر مثـلاً عنـد محاولتـه وهـو يـؤرّخ لعلـم الفلـك أو الرياضيـات والفيزيـاء... فـي المغـرب والأندلـس والعالـم الإسـلامي، ولهـذا نجـده دائمـاً ينطلـق مـن بدايـة محـدّدة يحفـر فيهـا ليصـل إلـى نتيجـة وهـي تأصيـل مسـاهمة المفكّريـن المغاربـة أو العـرب فـي نشـأة العلـم الحديـث» وليجيـب عـن السّـؤال «مـا هـي مسـاهمة المفكّريـن المغاربـة والأندلسـيين فـي نشـأة العلـم الحديـث وعلـى رأسـه علـم الفلـك؟»[٣٨]، ويقـول عـن منهـج الحفريـات «إن لـم تكـن حفريـات المعرفـة بحثـاً أنثربولوجيـاً للإبـداع... إنّهـا تعنـي بالخطـاب فـي حـدّ ذاتـه بوصفـه نصبـاً أثريـاً، فهـي ليسـت مبحثـاً تأويليـاً مـا دامـت لا تسـعى إلـى اكتشـاف «خطـاب آخـر»... بـل ينحصـر المشـكل بالنّسـبة إليهـا فـي تحديـد الخطابـات فـي خصوصيتهـا، وإبـراز كيـف أنّ القواعـد التـي تخضـع لهـا تلـك الخطابـات مـن خـلال مظاهرهـا الخارجيـة وفـي صورهـا البرّانيـة بغيـة الإحاطـة بهـا بكيفيـة أفضـل، فحفريـات المعرفـة لا تسـير ببـطء وبتقـدّم حثيـث متتبعـة الانتقـال الـذي يتـمّ مـن اللاعلـم إلـى العلـم، أي مـن الحقـل المبهـم للـرّأي إلـى خصوصيـة المنظومـة وتميّزهـا أو الاسـتقرار النّهائـي للعلـم، فهـي ليسـت دراسـة هدفهـا البحـث فـي الآراء صحيحهـا وفاسـدها بـل غايتهـا هـي تحليـل الفـوارق والاختلافـات الموجـودة بيـن صيـغ الخطـاب ووجوهـه...»[٣٩].

وهكـذا بهـذه المنهجيـة الحفريـة وبمنهجيـة بنيويـة عميقـة، توصّـل فـي كتابـه نحـن والعلـم علـى سـبيل المثـال إلـى نتيجـة أنّ العلـم ليـس إنتاجـاً غربيـاً أو سـلعة تسـتورد، بـل إنّـه روح وثابـة ومنهـج نقـدي يسـتفزان ركوننـا التأثيـرات بالمسـلمات الموجـودة والشـائعة[٤٠]، إلـى جانـب الكشـف عـن مـدى ترسّـخ آليـة التفكيـر الفقهـي «الأصولـي» فـي الثقافـة العربيـة الإسـلامية فـي كتابـه حفريـات المعرفـة العربيـة الإسـلامية الـذي قـدّم فيـه آليـة لمجاوزتهـا عبـر فهـم شـرطها الإبسـتيمولوجي الـذي أنتجهـا، ولهـذا فهـو دائمـاً يؤكّـد أنّ الإبسـتيمولوجيا منهـج لصيـق الصّلـة بتاريـخ العلـوم.

وفـي كل ذلـك إن منهـج سـالم يفـوت هـو دائمـاً حاضـر فـي جميـع مؤلفاتـه وهـو «التحليـل والتفسـير والنقـد». ولقـد وهـب يفـوت ملكـة النقـد والتحليـل واسـتخدمها بـكل براعـة فـي كتبـه بغيـة الوصـول «إلـى النقـد المعرفـي والاحتـكام إلـى سـلطة المعرفـة بـدل تكريـس معرفـة سـلطة»[٤١]، وبرغبـة فـي التغييـر الفعلـي للمجتمـع. ويُعـرّف سـالم يفـوت النقـد وعلاقتـه بالفلسـفة فيقـول إن موضـوع الفلسـفة هـو النقـد مـن حيـث هـو إزاحـة وابتعـاد... ووظيفتهـا تتمثـل بالتقويـض والخلخلـة لا بالـرّد إلـى شـروط خارجيـة اقتصاديـة أو سوسـيولوجية أو عوامـل محـدّدة بـل بإبـراز التّوتـرات الدّاخليـة للنّقـد الفلسـفي، إنّهـا فعّاليـة معارضـة، ونقـد وخلخلـة للمواقـف الجاهـزة والحقائـق، وإحـداث ثقـوب وشـروح، وفراغـات فـي النّـص الفلسـفي الـذي يزعـم امتـلاءً موهومـاً ويدّعيـه إحـداث تقطّـع والتـواء فـي اتّصالـه وتواصلـه المظهـري، زرع

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٩) يفوت، الزمان التاريخي، ص ٥٤ - ٥٥.

(٤٠) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٩٤ - ٩٥.

(٤١) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٢٧.

نقاط عدم استقراره فيه وتأزيمه، وهذا هو مدلول لفظة نقد الذي يعدّ البديل للحقيقة(٤٢). ويواصل في تأكيده أهمية النقد الفلسفي ووظيفته والهدف منه قائلاً «... فإنّ متطلّبات البحث العلمي، والتي هي متطلّبات ركنها الأساسي هو النّقد، تفرض على الباحث عدم الركون والاطمئنان إلى مصادر في عداد «المألوفات» الفكرية، إنّ النّقد خلخلة وتفكيك، يتنكب الفجوات ويتصيّد الهفوات، يفكّك المفاهيم التي يتغذّى عليها الخطاب الاستشراقي... النّقد زحزحة للأسس المعرفية والجذور النّظرية للخطاب...»(٤٣).

على سبيل المثال يستخدم يفوت في كتابه فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، «النّقد التّحليلي» المدعوم بالأيديولوجيا أيّما إعمال في مناقشة إشكالات فلسفة العلم التي يطرحها، وفي الدّور الذي يقترحه لفلسفة العلوم حتى تلتقي بالواقع، فتكشف لنا عن الوعي من خلال الصراع في نظرة فاحصة تحليلية نقدية يُعملها في البناء الوضعي ككل وفي شتّى اتّجاهات وتصوّرات هذا الفكر للواقع، فكان أن نقد التّصورات الوضعية من خلال رؤيته هو، وانتهى إلى تفنيدها في ثلاث قضايا متصلة هي: الأولى، أنّ الفكر الوضعي الجديد تخصّص في طرح الأسئلة من دون الأجوبة، مما يدلّ على ما يعانيه هذا الفكر من حيرة وعدم الاستقرار. والثانية، أنّ الوضعية على اختلاف اتّجاهاتها نشأت في ظروف خاصّة في تاريخ العلوم اكتنفتها أزمات وتحوّلات مما ترتّب أن أصبحت مفاهيمها المركزية مفاهيم عاجزة عن استيعاب الظّواهر الجديدة. أمّا الثّالثة، أنّ نقدها كشف عن الأزمات الدّاخلية التي تعانيها في محاولتها وضع الحدود بين ما هو علمي وما هو لا علمي.

وهكذا، فإنّ نقده لتصوّرات الواقع برؤية نقدية عقلانية غير متطرّفة وبرفض قاعدة الانتفاء والانتقائية والوثوقية وبنظرة فاحصة نقدية، يعملها كما قلنا سابقاً في البناء الوضعي ككل، يرد التصوّرات الوضعية إلى تصوّرين أساسيين، هما أولاً تمسّك الفكر الوضعي بالخبرة الحسيّة، والثاني كراهية التّأمل الفلسفي من منظور علمي. ثم إنّه في نقده تصوّرات الوضعية وبيان أيديولوجيتها يقوم بذلك من منطلق أيديولوجي أيضاً، ومن ثمّ أصبحت فلسفة العلوم عند سالم يفوت إعمالاً للنّقد التّحليلي ولكن المدعوم بالأيديولوجيا(٤٤).

كما نجده، على سبيل المثال أيضاً، شمل هذا النّقد الخطاب الاستشراقي في نقد العقل الاستشراقي، ليفضح به الآلية العنصرية والاستعمارية المتحكّمة بمنهجية تفكير الاستشراق الغربي، والإسباني تحديداً، الذي طالما ردّد أنّ العرب والمسلمين كانوا من أسباب تأخّر الإسبان الحضاري عن بقية الدّول الأوروبية، لهذا يقول: «سنطرح الاستشراق كقضية إبستيمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التّاريخية والحضارية والثّقافية... وسنفعل ذلك انطلاقاً من الثّورة

(٤٢) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٦٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤٤) نعود إلى كتاب، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، الفصل الأول خاصة.

الجديـدة التـي عرفهـا التّاريـخ، فتفكيـك آليـات الهيمنـة المركزيـة الأوروبيـة والتـي تسـند الاستشـراق يقتضـي التّحليـل الإبسـتيمولوجي للتّاريـخ، ونقـد أسـاس العلـم التّأريخـي مـن خـلال نقـد بعـض المفاهيـم خصوصـاً تلـك التـي يتـمّ نقلهـا وإسـقاطها تأكيـداً لوحـدة التّاريـخ ووحـدة مراحلـه وأطـواره»[٤٥].

وهكـذا اتخـذ سـالم يفـوت مـن النقـد والتحليـل سـلاحاً نظريـاً تميـز بـه إلـى جانـب مناهـج عديـدة، فكانـت كتبـه كلهـا، وافـرة بالأفـكار وبالمناهـج المختلفـة والمتنوعـة لأنـه كان يـرى أن «أهـم درس يقدّمـه الـروح الفلسـفي الجديـد هـو تعـدد المنظـور كقيمـة جديـدة ومـا يترتـب عنهـا مـن حـق الاختـلاف»[٤٦]، وكمـا يدعـو أيضـاً إلـى «عـدم الفصـل بيـن النظريـة والممارسـة الفعليـة، ولكـن الاعتمـاد علـى إرادة واحـدة تلـم جميـع الأبحـاث العلميـة وجميـع الأنشـطة الأخـرى وفـي نفـس الوقـت لا بـدّ مـن الابتـكار والإبـداع»[٤٧]، وعلـى «إنتـاج المعـارف العلميـة والآليـات الفعليـة المتحكمـة فـي تلـك العمليـة»[٤٨].

١ - الإبستيمولوجيا

فـي البدايـة، ولكـي نسـتطيع أن نُكفـي الحديـث عـن الإبسـتيمولوجيا عنـد يفـوت، لا بـدّ لنـا أولاً مـن الحديـث والوقـوف عنـد المرجعيـات التـي شـكّلت أسـباب ظهـور التّفكيـر الإبسـتيمولوجي فـي المغـرب، فهـو يقـف بيـن مجموعـة مـن المفكّريـن المغاربـة بخاصّـة والعربيـة بعامّـة، المتميّزيـن بعطائهـم الفكـري والفلسـفي، والمعمّقيـن للعديـد مـن الإشـكاليات المتعلّقـة بالتّـراث وفلسـفة العلـوم والإبسـتيمولوجيا خصوصـاً، وإضـاءة جانـب مـن جوانـب هامّـة مـن الإشـكالية الكبـرى للعلـم الحديـث، وهـي المجـالات التـي أثـارت شـغف كلّ أسـاتذة جيلـه إلـى حـدٍّ كبيـر.

والإبسـتيمولوجيا، كمـا تعـرف اصطلاحـاً، بأنّهـا تقييـم للحصيلـة العلميـة والموضوعيـة والمنهجيـة للعلـوم ونتائجهـا، وإظهـار تأرجحهـا بيـن الذّاتيـة والموضوعيـة، وتقييـم مناهجهـا ممّـا يجعـل منهـا وعيـاً نقديـاً للعلـم الموضوعـي. أمـا سـالم يفـوت فينظـر إلـى الإبسـتيمولوجيا «باعتبارهـا نظريـة الإنتـاج النّوعـي للتّصـوّرات العلميـة، إنّهـا النّظريـة التـي تهتّـم بتشـكيل نظريـات كلّ علـم علـى حـدّة»[٤٩].

وتبـدأ قصّتـه مـع الإبسـتيمولوجيا فـي أوائـل السّـبعينيات مـع ظهـور «المـدّ البنيـوي» فـي بداياتـه فـي فرنسـا، وبخاصّـة مـع ألتوسـير وجماعتـه، تلـك المرحلـة التـي بـدأت مـع إصـدار هـذا الأخيـر كتابـاً لـه قـدّم فيـه قـراءة إبسـتيمولوجية (Pour Marx) كمـا سـبق وأن ذكرنـا، يقـوم فيـه علـى الجـزم بوجـود قطيعـة بيـن أعمـال ماركـس الشـاب وأعمـال ماركـس الكهـل، فــ «قـراءة ألتوسـير لماركـس، التـي طرحـت أبـرز المفاهيـم المكوّنـة للإشـكالية التّجربانيـة للنّقـد والمراجعـة مـن خـلال تأكيـد اسـتقلالية موضـوع المعرفـة

(٤٥) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٦.

(٤٦) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٣٦.

(٤٧) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٩٤.

(٤٨) يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ص ٨.

(٤٩) عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت، درس الإبستيمولوجيا، ط ٣ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧)، ص ٧.

ضـداً علـى الأدبيـات الماركسـية المتداولـة»[٥٠]، وذلـك انطلاقـاً مـن اسـتثمار الإبسـتيمولوجيا ونظريـة تاريـخ العلـوم الفرنسـيين عنـد باشـلار وجـورج كانغلايـم والكسـندر كويـري... فـي تلـك القـراءة، والتـي أيقظـت فـي نفـوس المفكّريـن الرّغبـة فـي البحـث عـن اسـتلهام مفاهيـم العقلانيـة المعاصـرة الفرنسـية فـي قـراءة ماركـس. إضافـة إلـى قراءاتـه لروبيـر بلانشـي، يقـول يفـوت فـي ذلـك: «ولعـلّ الاكتشـاف الـذي كان لـه فضـل الإيقـاظ مـن سـبات الميتافيزيقـا وخلخلتـه، هـو اكتشـاف العقلانـي المعاصـر متمثّـلاً فـي روبيـر بلانشـي ذلـك أنّ قراءتـه نبّهـت العديـد وأنـا واحـد منهـم، إلـى أهمّيـة الفكـر البشـلاري»[٥١]، وبخاصّـة فـي كتابـه العلـم المعاصـر والعقلانيـة (١٩٦٧)، وكتابـه المنهـج التّجريبـي والعلـم الفيزيائـي (١٩٤٢)، وتكمـن أهمّيـة روبيـر بلانشـي فـي أنّـه حـاول مـن خـلال مؤلّفاتـه تأسـيس مشـروع لبنـاء فلسـفة عقلانيـة جديـدة، عقلانيـة وظيفيـة، أو عقلانيـة رياضيـة، تأخـذ فـي الحسـبان الثّـورة العلميـة المعاصـرة، وحيـث تميّـز بانتقـاده تيـارات فلسـفية ثلاثـة متعارضـة وأراد أن يكـون هـو تجـاوزاً لهـا، وهـي العقلانيـة الكلاسـيكية والواقعيـة والوضعيـة. وإلـى جانـب تأثّـره الكبيـر كمـا سـبق وأن قلنـا بميشـال فوكـو، الـذي تكمـن أهمّيتـه بالنّسـبة إلـى سـالم يفـوت وللفكـر الفلسـفي عامّـة، فـي اسـتحداثه تسـاؤلاً فلسـفياً جديـداً عـن البنيـة المعرفـة السّـائدة فـي حقبـة معيّنـة والتـي تبـرّر ظهـور العلـم والتّفلسـف فـي تلـك الحقبـة، حيـث يعتبـر كتابـه الكلمـات والأشـياء أوّل تطبيـق للاتّجـاه البنيـوي فـي مجـال البحـث الإبسـتيمولوجي، وبـه أصبحـت البنيويـة سـيّدة البحـث الفلسـفي.

هكـذا شـكّلت الإبسـتيمولوجيا التّاريخيـة النقديّـة إغـراءً اجتذبـت العديـد مـن الأبحـاث الإبسـتيمولوجية وإن لـم نقـل أغلبهـا، فاتّخذتـه إطـاراً للعمـل جاعلـة مـن منطلقاتـه ونتائجـه مقدّمـات وخواتـم نظريـة تحـدّ مسـار البحـث ووجهتـه. كمـا يعتـرف يفـوت فـي مقالـه «البحـث الإبسـتيمولوجي وآفاقـه بالمغـرب» أنّـه رغـم أنّ معرفتهـم بالإبسـتيمولوجيا كانـت ناقصـة لأنّهـم لـم يهتمّـوا بالإبسـتيمولوجيا الأنغلوسكسـونية إلّا فـي التّسـعينيات مـن القـرن العشـرين فلـم يعرفـوا بوبـر رغـم أنّ قيمتـه تضاهـي قيمـة باشـلار، ولـم يعرفـوا تومـاس كوهـن ليسـتفيدوا مـن نظرياتـه، واقتصـروا علـى اسـتيعاب التيّـارات الإبسـتيمولوجية السّـائدة فـي فرنسـا والمنشـورة بالفرنسـية، لذلـك بقـي البحـث الإبسـتيمولوجي فـي المغـرب ناقصـاً ومحـدداً.

بـدأ الاهتمـام بالإبسـتيمولوجيا بعقـد مجموعـة مـن النّـدوات والمناظـرات فـي مشـكلات علميـة ذات الـدّلالات الإبسـتيمولوجية والمنطقيـة، وعلـى هـذا شـهد الـدّرس الإبسـتيمولوجي انطلاقتـه الأولـى التّدشـينية بكتـاب المنهـج التّجريبـي وتطـوّر الفكـر العلمـي (١٩٧٦) لمحمّـد عابـد الجابـري، ثـمّ يليـه كلّ مـن كتـاب درس الإبسـتيمولوجيا (١٩٨٥) لعبـد السـلام بنعبد العالي وسـالم يفـوت، وكتـاب مـا هـي الإبسـتيمولوجيا (١٩٨٣) لمحمّـد وقيـدي، وكتـاب نحـن والعلـم (١٩٩٥) لسـالم يفـوت، وكتـاب الاسـتدلال والبنـاء: بحـث فـي خصائـص العقليـة العلميـة (١٩٩٩) لبناصـر البعزّاتـي؛ ثـمّ بعـد هـذه

(٥٠) يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

الأعمال عُقدت ندوات أرحب وأشمل تحت منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط في قضايا العلم الحديث والمعاصر وإشكالاته مثل:

- كيف نؤرّخ للعلم (١٩٩٦) بتنسيق مع الأستاذ سالم يفوت.
- تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا (١٩٩٦)، بمشاركة سالم يفوت.
- آليات الاستدلال في العلم (٢٠٠٠).
- جوانب من تطوّر الأفكار العلمية في العصر الوسيط ٢٠٠٠ بتنسيق عبد السلام بن ميس.
- قضايا في الإبستيمولوجيا والمنطق (٢٠٠٠).

يتّضح لنا من كلّ هذا مدى انخراط سالم يفوت وجيله في هذا المدّ وهو انخراط عكسته مقالاتهم وكتبهم، حيث يقول في ذلك: «إنّ الاهتمام المتزايد بالإبستيمولوجيا لدينا عكس منذ ميلاده الرّغبة القويّة في القطع مع التّقليد الذي كان يعرف بمناهج العلوم»[٥٢]. وبالتالي توغّلت الإبستيمولوجيا في كثير من أعمال المفكّرين المغاربة، وفرضت ضرورتها كمجال للبحث والدراسة، ليتمّ تقريرها كدرس بمختلف سنوات الإجازة ضمن تخصّص الفلسفة.

وكانت البداية عند يفوت في أطروحته لنيل شهادة الدّراسات العليا، التي كانت أوّل أطروحة في الإبستيمولوجيا تناقش بالجامعة المغربية، وإن كان سيريد الاشتغال بنفس الاهتمام ونفس الاختصاص في تحضيره دكتوراه الدولة، ولكن الأستاذ المشرف وهو محمّد عابد الجابري أبى أن يشرف عليه إلّا إذا تناول موضوعاً في الفلسفة الإسلامية، بدعوى أنّ التراث هو قدرنا، وأنّ البحث في الفلسفة الغربية غريبة عنهم (عن الذّات والهوية)، ويقبل سالم يفوت ليكون موضوعه في التّراث حول «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس» ولكن برؤية ومنهج إبستيمولوجي، فيكون اهتمامه بالإبستيمولوجيا كمجال وُلِع به، والتّراث كقدر لا بدّ من البحث فيه، ولتكون جلّ كتبه التي سينشرها بعد ذلك كلّها سترزح تحت ثقل هذا الهمّ من مناقشاته باشلار ونقده ليفي ستروس، وفي محاولة تفكيك العقلانية المعاصرة استناداً إلى كتابات دومنيك لوكور (D. Lecourt)... هكذا وطوال ثلاثين سنة نجد يفوت حرّر العديد من المؤلّفات في الإبستيمولوجيا ودرّسها لجيل من الجامعيين سواء المغاربة أو العرب، بحيث بعد خمس سنوات من صدور ترجمته كتاب أركيولوجيا المعرفة وكتاب دلوز عن فوكو وكتاب الكلمات والأشياء، كتب كتاب الزمان التاريخي (١٩٩١)، كما أصدر في سياق الاهتمام الموازي بالإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم كتابه نحن والعلم والذي كان بمثابة بيان من أجل توضيح كيفية التّعامل بمنهج جديد مع تاريخ العلوم عند العرب، لأنّ عنده «الثّقافة المواكبة للتّاريخ هي التي تجعل من نفسها إلى حدّ ما، صدى للعلم واستجابة له، تفتح لها باباً من خلاله تطلّ على التّاريخ لتركب مركبه... وتستوعب قيم التّجديد وبلورة حداثة فلسفية وثقافية»[٥٣].

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(٥٣) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٩٥.

وبالموازاة قام بتأسيس مجموعة بحث في تاريخ العلوم بالكلّية، ومجموعة لقاءات تصدر أعمالها في كتب تنشرها الكلّية، منها ما ذكرناه سابقاً، إلى جانب إصداره كتابين حول تاريخ العلوم بالمغرب في العصر الوسيط، كما اقترن اسمه في السّاحة العربية إلى جانب المفكّر عبد السلام بنعبد العالي من خلال عملهما الشهير درس الإبستيمولوجيا (١٩٨٥)، ومن خلال مشاركته في عمل جماعي حول تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا الذي صدر في غضون ١٩٩٦، ونجد أيضاً أنّه استخدم الإبستيمولوجيا عندما تحدّث عن السّلطة التي طالما عانى منها والتي سيصادفها في كتابات ميشال فوكو في تفكيكها وقراءاتها وشرحها لنا. إضافة إلى أعمال كثيرة كتبها في هذا المجال، وكما لا يمكن تجاهل دوره حيث أطّر في هذا الموضوع عدداً من الأطروحات الجامعية، سواء للطلاب المغاربة أو العرب الذين يذكرون فضله في توجيههم ومتابعة أبحاثهم وأطروحاتهم، إلى جانب مساهمته في تنسيق عدّة ندوات فكّرية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط. ولهذا يقول زميله وصديقه عبد السّلام بنعبد العالي في حقّه، على هامش تكريمه في كانون الثاني/يناير ٢٠١٢ في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط «من حسن الحظّ أنّ هناك من حاول التّمرّد على هاته الرّؤية الانفصامية، وفي أقسام هاته الكلّية بالضّبط، وهذا ليس في مجال الفلسفة وحده، بل حتّى في الدّراسات النقديّة والأبحاث التّاريخية، هذا التمرّد ذاته هو ما سيطبع فيما بعد دراسات أساسية، حاول فيها الأخ يفوت بعد أن اجتاز صعوبات البحث، أن يتعامل مع بعض مجالات ما يمكن نعته بالإنتاج العلمي في الثّقافة العربية معاملة مغايرة، تعيد النّظر في مفهوم تاريخ الأفكار، بل في الهدف من دراسة الإنتاج العلمي ذاته، وفي الدّور الذي كان لذلك الإنتاج، وفي سياق الثّقافة العربية الإسلامية، كي يعيد الاعتبار للعلم العربي ضمن تاريخ العلم، والتحرّر من هوس الاهتمام بالتّراث قصد تجميع ما يمكن أن يكون إثباتاً لسبق تاريخي أو بحث عن نظائر أوروبية».

لقد جعل يفوت من الإبستيمولوجيا مجالاً يبحث فيها، ويؤرّخ لها، ويبحث في مساراتها ومراحلها من جانب، ومن جانب آخر يجعل منها آلية وأداة منهجية ضرورية للباحث المعاصر في قضايا الفكر والمجتمع، ويطبّقها ويعمّمها في جميع المجالات الفلسفية، إنّها ضرورية للتّعرف إلى المعرفة الصّحيحة والخاطئة، وبالتّالي تصبح عنده كالأرغانون الجديد الذي يميّز به بين الصّحيح والخطأ. ولهذا فهو لم يتوقّف عند متابعة مساراتها ومراحلها، بل يعمل على خلق أفكار خاصّة به، ومؤلّفاته التي ذكرناها وأخرى كثيرة ذكرناها سابقاً تدلّ على ذلك، إلى جانب كلّ ما كتبه عن الموقف العقلاني المعاصر والوضعية المحدثة والتّجربة والتّصوّرات العلمية أو طبيعة التّفسير العلمي... يبيّن اطّلاعه واضطلاعه بهذا المجال، لهذا جاءت إنتاجاته عميقة الأثر في الإبستيمولوجيا، وكان يعرض النّظريات والمفاهيم الإبستيمولوجية بصفة مختصرة ومركّزة فيها الكثير من الفائدة لمن لا يتوافر على أدوات البحث في فلسفة العلوم، فنجد معظم كتبه يوصى بها للطّلبة، ومن جهة أخرى فهو لا يكتفي بذلك، إنّه يوظّفها مرّة أخرى في أبحاث دقيقة في تاريخ العلوم.

ولكي نقرّب الفكرة أكثر نأخذ بعض النّماذج من مؤلّفاته التي تعتبر من أهمّ ما كتبه في الإبستيمولوجيا، إذ نجده في كتابه نحن والعلم أولاً يبتدئ بنقد المنهج القديم في دراسة تاريخ العلوم عند العرب، فنجد الطّابع الغالب على الكتاب هو الطّابع الإشكالي، حيث يتساءل ويؤزّم ويحلّل ويبيّن ويُفسّر أصل العوائق التي حالت دون بروز الجديد وتقدّم القديم، ومن جهة أخرى يحاول أن يقدّم «مشروعاً» جديداً، يحاول به تحقيق النّهضة المأمولة. ويلاحَظ أنّ ما أكّده في هذا الكتاب عن منهجية التّأريخ يوظّفه ويطبّقه في كتب أخرى كما في إبستيمولوجيا العلم الحديث (٢٠٠٨)، حيث يؤكّد فيه منهجيته المتّبعة في تتبّع مراحل تكوين النّظرة الآلية، والتّنقيب عن مراحل تحوّل التّصوّر الميكانيكي في القرن السّابع عشر إلى نموذج للتّفسير فرض نفسه على العقول، ولهذا يقول عملنا سيكون «تأريخاً لحياة العلوم ومخاضها، أي تأريخاً لتاريخها الفعلي المتمثّل في نشأة التّصوّرات العلمية وتحوّلها واستمرارها أو اندثارها، والشّروط المحيطة بذلك، وهذا ما عنيناه بعبارة التّأريخ الإبستيمولوجي التي تعني عدم الركون إلى الوصف الاختباري للوقائع العلمية، أو سرد حوادث العلم، بل تأريخ تقدّم العلاقات المعقولة للمعرفة من خلال تأريخ نشأة تصوّرات هاته الأخيرة والتّأويلات والتّوظيفات التي تتعرّض لها من قبل الفلسفة باعتبار أنّ الفلسفة في جميع عصورها صدى للعلم»[٥٤]. وأيضاً يطبق هذه المنهجية والغاية حينما يعالج قضايا التّراث في ميدان تاريخ العلوم التي تتمحور حول العلوم العربية الكلاسيكية، وبالأخص الرّياضيات والفلك والفيزياء وبخاصّة في التّقليد العلمي للغرب الإسلامي الوسيط.

لقد اهتمّ يفوت كغيره ممن تأثّر بهم وبخاصّة «روبير بلانشي» بالإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم والعلاقة بينهما، وذلك لما لهذين الميدانين من علاقة تقاطع وانسجام من حيث الموضوع والأهداف معاً. فتاريخ العلوم والإبستيمولوجيا يدرسان معاً المعرفة العلمية، وتاريخ العلوم يُمارس دائماً وهو مصحوب بتصوّر إبستيمولوجي معيّن، وحيث يكون من اللازم لاستخلاص القيم الإبستيمولوجية للمعرفة العلمية وإبرازها أن تأخذ في الحسبان تاريخ هذه المعرفة. إذاً، فمن الضروري للإبستيمولوجي أن يعتمد على تاريخ العلوم.

إنّه يعلّمنا كيف يجب أن ننظر إلى تاريخ العلوم بطريقة مغايرة عن التي طالما نظر إليها العلماء التّقليديون، وكيف يجب أن نغوص في أغوار العلوم لنصل إلى إنتاج معرفة وآليات فعّالة.

لهذا يعدّ يفوت من الأوائل الذين اهتمّوا بالإبستيمولوجيا في الوطن العربي، من خلال مؤلّفاته وترجماته، وشروحه تعريباً أو تقريباً أو نقداً. فلقد حاول منذ البداية في جميع بحوثه أن يخلق بين الفلسفة والعلم علاقات تجاور، وهذا التّجاور في فلسفته هو الذي جعله أحد الأساتذة الذين أرسوا قواعد الدّرس الفلسفي والإبستيمولوجي، الذي ساعده على أن يبحث في الكثير من الحقول المعرفية دون أن يصعب عليه الأمر.

---

(٥٤) يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ص ١٣.

ولقد ذكرنا سابقاً أنّ الأستاذ يفوت كوّن بداياته مع الإبستيمولوجيا انطلاقاً من مناقشاته فكر غاستون باشلار، ونقده كلود ليفي ستروس وتفكيكه العقلانية المعاصرة استناداً إلى كتابات دومنيك لوكور والفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، الذي ترجم له عدّة كتب. ولكن وجهة الإبستيمولوجيا كما يقول يفوت «بدأت تتبلور مع كانط، ولا سيّما أنّه اهتمّ في كتابه الطّبعة الثانية نقد العقل الخالص بتحليل الأسس والمبادئ التي تقوم عليها المعرفة عامّة، إنّ البحث للمعرفة العلمية عن جوانبها القبلية وفي ما يسمح بإمكانها كمعرفة ويسمح حتى بإمكان التّجربة واستثمار ذلك لفائدة النّسق الفلسفي الذي يصدر عنه كانط ألا وهو النّسق العقلاني، ومحاولة إضفاء طابع الشّرعية العلمية عليه، هذا ما يجعل من النقديّة الكانطية إبستيمولوجيا، لكنّها إبستيمولوجيا من النّوع التّأملي الذي يتفلسف في العلم، لا بحثاً عن نظريته، بل عمّا يؤيّد اختياراً فلسفياً سابقاً»[٥٥].

كما ذهب الكثير من مؤرّخي الفلسفة إلى أنّ فلسفة العلوم بالمعنى الحقيقي بدأت مع كانط نظراً إلى التّوجّه الذي سارت عليه فلسفته النقديّة، القائم على تحليل المعرفة إلى شروطها الأوّلية وعناصرها الأساسية؛ «غير أنّ قراءة هذا الأخير غير بريئة... فالمسار الذي حدّد علاقة الفلاسفة بالعلم مسار كان يقودهم من النّسق الفلسفي إلى العلم بحثاً فيه عن حجج وتوكيدات، الانطلاق من قناعات فلسفية جاهزة واعية، وأحياناً غير واعية نحو العلم لقراءته وتأويله في ضوئها»[٥٦]. ولكن يمكن الحديث مع التّيارات الوضعية ابتداءً من النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر عن نشأة رسمية للإبستيمولوجيا، وأنّ الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أنّ المذهب الوضعي بمختلف تياراته ونزعاته استمات من أجل الاستعاضة عن وجهة النّظر الأنطولوجية في مبحث المعرفة بوجهة نظر إبستيمولوجية علمية نشأت فيما بعد، سواء اتّفقت معه أم لم تتّفق، هي في الحقيقة تيارات مدينة له بالشّيء الكثير، وليكون أهمّ التّيارات الإبستيمولوجية المعاصرة - وحسب يفوت - تتحدّد في: الوضعية والتّكوينية والعقلانية المعاصرة.

وإن تساءلنا ما دور الإبستيمولوجيا في المغرب وفي الوطن العربي ونحن لا ننتج علماً، فإنّ يفوت يجيب: «صحيح أنّنا لا ننتج العلم بمعناه الدّقيق، لكنّنا ننتج العلوم الإنسانية، ننتج خطابات سوسيولوجية وسيكولوجية وتاريخية ولسانية، وما أحوجنا إلى تنظير هذه القطاعات تنظيراً منهجياً وقطاعياً»[٥٧]. فالإبستيمولوجيا إذاً وحسب يفوت وحدها كمنهج قادر على تنظير - منهجياً وقطاعياً - هذه العلوم بمتابعتها ومتابعة تفاصيلها، هو وحده الكفيل ببناء إبستيمولوجياتها، لذلك اعتمد يفوت (وقبله الجابري) في جعل الإبستيمولوجيا كآلية، وكجهاز مفاهيم إجرائية لتحليل بعض القضايا المتعلقة بالتّراث الفلسفي، وهذا الذي جعل مفاهيم الإشكالية الإبستيمولوجية تظهر كعناصر مؤسّسة ضمن الإشكالية التراثيّة، وبهذا انطبعت «الأبحاث التي في منتصف السّبعينيات ونهايتها،

(٥٥) سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٩)، ص ٢٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٧) يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٩.

والتـي حاولـت أن تقتحـم لأوّل مـرّة ميـدان الإبسـتيمولوجيا وتتّخـذه تخصّصـاً لهـا، انطبعـت بهـذا الـذي يغلـب الجانـب الأيديولوجـي والفلسـفي فـي تنـاول قضايـا الإبسـتيمولوجيا والتّعامـل معهـا»(٥٨).

٢ - الإبستيمولوجيا والعلم

كمـا تقـدم، فـإنّ الإبسـتيمولوجيا تـدرس المعرفـة العلميـة، وموقـف يفـوت مـن العلـم صريـح جـداً، فهـو منـذ بداياتـه يهـدف إلـى التّشـديد علـى أثـر المعـارف العلميـة فـي بنيـة العقـل، وتوضيـح الأسـس الحقيقيـة للنّهضـة الحديثـة، وبيـان الارتبـاط بيـن جميـع الميادين مـن سياسـية واجتماعيـة واقتصاديـة وتاريخيـة وثـورات علميـة صنعـت العقـل البشـري وإنتاجـه وقـوّة العالـم المتقـدّم، ولهـذا يجعـل الاهتمـام بـه ضروريـاً لأنّ «دور العلـوم فـي النّهـوض بالمجتمـع لا يّقـل أهمّيـة عـن دور المجتمـع فـي تطويـر العلـوم والتقنيـات»(٥٩). وكمـا يقـول، «لـم يكـن مـن الممكـن تجـاوز الميتافيزيقـا إلا مـع التّحـوّل المنهجـي الجديـد الـذي أصـاب الفكـر الأوروبـي المعاصـر، وهـو تحـوّل يدخـل فـي سـياق أعـمّ، سـياق ثـورة معرفيـة أساسـية، بـدأت بوادرهـا فـي الظّهـور منـذ نهايـة القـرن الماضـي ومطلـع القـرن الحاضـر، وتتمثّـل بالثـورة اللّسـانية مـع [فردينانـد] دوسوسـير (F. de Saussure) والثـورة الإبسـتيمولوجية مـع باشـلار والتّيـار الوضعـي الجديـد، والثـورة التّحليليـة النّفسـية مـع فرويـد ولاكان (J. Lacan) والثـورة البنيويـة مـع ليفـي سـتروس، والثـورة التّاريخيـة مـع مدرسـة الحوليـات فـي فرنسـا وفوكـو. ناهيـك عمّـا رافـق ظهـور الفيزيـاء المعاصـرة والرّياضيـات المعاصـرة ومـن خلخلـة لمفهـوم البداهـة العقليـة»(٦٠).

بهـذا، فهـو يريـد أن يعيـد ويعامـل الإنتـاج العلمـي فـي الثّقافـة العربيـة معاملـة مغايـرة، ويعيـد النّظـر فـي مفهـوم تاريـخ الأفـكار، بـل وفـي الهـدف مـن دراسـة الإنتـاج العلمـي ذاتـه، وفـي الـدور الـذي يجـب أن يؤديـه فـي سـياق الثّقافـة العربيـة الإسـلامية، وبالتّالـي إعـادة الاعتبـار للعلـم العربـي ضمـن تاريـخ العلـم، والتحـرّر مـن هـوس الاهتمـام بالتّـراث قصـد تجميـع مـا يمكـن أن يكـون إثباتـاً لسـبق تاريخـي أو بحـث عـن نظائـر أوروبيـة، رافضـاً الأسـلوب القديـم القائـم على«تمجيـد والإطـراء وامتـداح الأشـخاص بوصفهـم، نوابـغ وعبقريـات قادمـة مـن الضبـاب وتعلـو علـى التّاريـخ»(٦١)، و«كـون مؤرّخـي العلـم تعاملـوا مـع ماضـي العلـم العربـي، بتمجيـد وحنينيـة، فرفعـوا مـن مكانـة الماضـي الزّاهـر الـذي وصـل فيـه العلـم إلـى الكمـال فـي مقابـل الحاضـر المدنـس، مفترضيـن أنّ رجـوع العلـم العربـي إلـى كمالـه لـن يتـمّ إلّا عندمـا يقلّـد الخلـف السّـلف. هـذا مـا يفسّـر أنّ اهتمامـات هـذا الصّنـف مـن المؤرّخيـن تتّجـه نحـو حصـاد مزايـا التّـراث العلمـي القديـم، والترّكيـز علـى نقـط السّـبق التـي جعلـت العـرب يتميّـزون بهـا عـن الثّقافـات

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(٥٩) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٨٥.

(٦٠) سالم يفوت، «الفلسفة والفكر العلمي،» ورقة قدمت إلى: الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٣٣.

(٦١) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ١٣.

الأخرى، والميزة التي تثير اهتمام مؤرّخينا هي مسألة «المنهج العلمي التّجريبي» بهدف التّأكيد على السّبق الذي أحرزه العلماء العرب...»[٦٢].

لهذا فإنّ العلم عند يفوت ليس مجموعة من المعارف أو النّتائج التي نقبلها ونعمل على نقلها أو نرفضها ونعمل على إقصائها، بل هو «مجهود توطين ينبع من حاجة المجتمع نفسه، فهو روح ومنهج، أي معايير وقيم وتفاعل»[٦٣]. إنّه بالمعنى السّوسيولوجي جهد المجتمع نفسه وبعد بنيوي في التّفاعل مع البيئة والارتباط بالمنطلقات الحضارية التي يسعى إليها المجتمع في علاقة متفاعلة بين العلوم والثّقافة. وهذا ما غاب عن العرب، وغاب عنهم إدراك الطّبيعة التّاريخية للممارسة العلمية، مما حوّل العلم عن وظيفته الاجتماعية وأفشل دوره التّاريخي، وكانت النّتيجة أن تحوّل المجتمع العربي إلى مجرّد متلقٍّ للعلم وعاجز عن إنتاجه وغير قادر على السّؤال عن كيفية وأسلوب تلقّيه، لأنّه طالما اعتقدوا «أنّ الإرث الثقافي والفلسفي والعلمي الذي ازدهر لديهم وافد من اليونان، ولم ينشأ على أيديهم، لذا لم يعانوا المشكلة معاناة حقيقية، فظلّوا ينظرون إلى العلوم كصناعات لا كمعارف»[٦٤]. والذي رسّخ هذه المزاعم - حسب يفوت - هو أوهام الأيديولوجيا في القرن التّاسع عشر، وبهذا تحوّل العلم عند العرب إلى إنتاج لا تاريخ له، منفصلٍ عن الزّمان والمكان، وبالتالي تحوّل إلى مادّة أخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها. ولهذا يؤكد أنّ العرب طالما ينظرون إلى العلم كبضاعة غربية وكسلعة تستورد، وكمعرفة ليس لها دور في تشكيل العقل العربي، وجزء من تاريخ المجتمعات ومتطلّبات الحياة؛ فلن يتقدّموا ولن يحقّق ثورة كما تحقّقت في الغرب.

إنّ العلم في الواقع - يؤكّد يفوت - لم ينبثق مصادفة عند الغرب، وكأنه لم تعرفه الحضارات السابقة ومنها العربية الإسلامية، ولأنّ اليوم ومع التّغيرات التي لحقت المجتمعات المعاصرة، أصبحت المعرفة العلمية والمعلوماتية أهمّ من العناصر التي بنيت عليها النّماذج الكلاسيكيّة للتنميّة والتي تشكّل من رأس المال والمواد الخام، والقوّة العاملة[٦٥]. فعلى العرب أن يعيدوا كيفية النّظر إلى العلم والغاية منه. ولهذا كبديل جديد - يحدّد يفوت - مجموعة شروط ضرورية لتوظيف العلم والتّكنولوجيا في ثقافتنا العربية المعاصرة، وفي تجديد المجتمع ومنها:

أولاً: إعادة الاعتبار للحاجات البيئية المحيطة، لأنّ العلم ليس كما سبق وقلنا مجموعة من المعارف أو النّتائج التي نقبلها ونعمل على نقلها، أو نرفضها ونعمل على إقصائها، إنّه يجب أن يكون نابعاً من «حاجة ذاتية، وبرغبة في التّغيير الفعلي للمجتمع، وفي تلاؤم مع ظروفنا الموضوعيّة، ووفق نمو تاريخي نملك نحن زمام التحكّم في عجلته»[٦٦].

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.

ثانيـاً: يجـب صياغـة سياسـات علميـة وتقنيّـة ووطنيّـة مـن خـلال «خلـق رؤيـة ذاتيـة تبـدع نموذجـاً تنمويّـاً»[٦٧]، والقضـاء علـى تلـك «الأخطـاء التـي طالمـا تحكّمـت فـي السّياسـات العلميـة والتّنمويّـة»[٦٨].

وفـي النّهايـة «لا بـدّ وأن يكـون قـراراً ذاتيـاً نابعـاً مـن حاجاتنـا المحيطيّـة، وهـو أمـر لا يتعـارض مطلقـاً مـع مبـدأ الانفتـاح علـى مـا هـو جديـد والتّعـاون الدوّلـي، لكـي يضمـن عـدم نشـوء علاقـات تبعيّـة أساسـها التّقليـد والمحـاكاة، وليـس الابتـكار والإبـداع»[٦٩]، و«لا بـدّ مـن غـرس تقاليـد الخلـق والإبـداع فـي نظـم ومؤسّسـات المجتمـع»[٧٠]، أي لا بـدّ مـن تحقيـق الدّمـج العضـوي للعلـم بالمجتمـع فـي إطـار مشـروع ثقافـي وحضـاري متكامـل وإلاّ بقـيّ العلـم فـي عزلـة داخـل المجتمـع العربـي وبالتّالـي نعجـز عـن تحقيـق النّهضـة العلميـة والثقافيّـة، والنّتيجـة الأكيـدة عنـد يفـوت «... أن-العلـم أشـدّ ارتباطـاً والتصاقـاً بالتّاريـخ الثقافـي العالمـي»[٧١].

٣ - الفلسفة والإبستيمولوجيا

انشـغل يفـوت كثيـراً وفـي معظـم كتبـه ومقالاتـه، وبخاصّـة فـي مقالـه «أسـباب تعثّـر الخطـاب الفلسـفي العربـي المعاصـر» (١٩٨٩)، وفـي كتابـه: المناحـي الجديـدة فـي الفكـر الفلسـفي المعاصـر... إلـخ، بالأسـباب التـي أدّت إلـى التّعثـر الـذي أصـاب الخطـاب الفلسـفي العربـي المعاصـر. ولقـد اتّخـذ يفـوت مفهـوم التّراكـم منطلقـاً للتّفسـير ونقـد هـذه الرّؤيـة، قائـلاً فـي ذلـك: «ونعتقـد هنـا جازميـن أنّ التّراكـم فـي الفلسـفة شـرط التطـوّر»[٧٢]. فالتّراكـم عنـده ضـروري لظهـور الـرّوح الفلسـفي، وهـو الـذي أسـهم فـي «تبلـور فكـر فلسـفي ورصيـن مـن خـلال منابـر معيّنـة»[٧٣]، إلا أنّ التّراكـم الـذي كان المعـوّل عليـه فـي خلـق منـاخ فلسـفي عربـي حقيقـي لـم يحقّـق أهدافـه، لا لقصـور ذاتـي فيـه، وإنّمـا بسـبب عوائـق خارجيـة منعتـه مـن أن يسـتمر لينجـز مهامـه، فـإذا كان فـي النّصـف الأوّل عـرف المشـرق العربـي نهضـة فلسـفيّة، إلا أنـه ونتيجـة «التراكـم المعـاق» و«الفكـر القومـي» كمـا يؤكّـد يفـوت الـذي لـم يسـمح بإنشـاء تجـارب ثقافيـة متفتّحـة ومتنوّعـة، بـل حمـل داخلـه عوامـل إفـلاس الفكـر الفلسـفي العربـي وانحطاطـه. وللخـروج مـن هـذا المـأزق - فـي نظـره - لا بـدّ مـن اسـتئناف «التّراكـم» الـذي لا سـبيل لـه إلا باسـتيعاب الـدّرس الفلسـفي المعاصـر، والعـودة إلـى تاريـخ الفلسـفة بمعناهـا الأكاديمـي وقضايـا الفلسـفة العامّـة بمعناهـا الكلاسـيكي، وقـراءة كلّ ذلـك فـي ضـوء المنهجيّـة المعاصـرة.

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٧٢) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٣٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

ولهـذا يؤكّـد يفـوت أنّ توطيـن وتأصيـل الفكـر لا يكـون بالانـزواء ومعـاداة الآخـر، وأنّ الفكـر العربـي لا يغنيـه إلا الانفتـاح علـى العالـم؛ ولهـذا يقـول «إنّ العـرب اليـوم مطالبـون بـأن يكونـوا فـي مسـتوى التّحـدّي الجديـد، تحـدّي المسـتقبل باقتـراح أجوبـة مناسـبة تجعلهـم يواكبـون التّحـوّلات التـي تفرضهـا ظاهـرة العولمـة ولا يظلّـون فـي هامـش التّاريـخ»[٧٤]. والانـزواء والهـروب «هـو أمـر يضعـف النّظـر العربـي ويحصـره فـي دائـرة مغلقـة مـن المغالطـات المفسـدة لآليـات العمـل القتالـي»[٧٥]. إنّمـا تأصيـل وإغنـاء هـذا الفكـر يكـون بالتّرجمـة لأعـلام وفلاسـفة الفلسـفة الغربيـة المتّسـمة بالجـدّة والحداثـة كميشـل فوكـو وجيـل دلـوز وغاسـتون باشـلار... إلـخ.

٤ - الإبستيمولوجيا والتّراث

يقابـل شـغف يفـوت بالإبسـتيمولوجيا والفكـر الغربـي المعاصـر افتتانـه بالتّـراث، ولهـذا أعطـى الامتيـاز للتّاريـخ العربـي الإسـلامي ورأى ضـرورة قراءتـه قـراءة جديـدة، «فـلا مبـرّر لازدراء التّاريـخ العقلـي لـكلّ ممارسـة نظريـة علميّـة علـى حـدّة، لأنّ متابعتـه فـي تفاصيلـه هـي وحدهـا الكفيلـة ببنـاء إبسـتيمولوجياته»[٧٦]. ولأنّ الدّارسـين لهـذا المجـال سـواء مـن المستشـرقين الذيـن شـوّهوه أو المفكّريـن العـرب الذيـن اتّبعـوا منهجيـة أدّت إلـى نتائـج مخيِّبـة للآمـال فاتّسـمت مؤلّفاتهـم بهيمنـة الخيـال والإكثـار مـن الحكايـات والخرافـات فخلـت مـن كل روح نقـدي[٧٧]، «مـا جعـل السّـلفي يلتقـي مـع المستشـرق فـي تنحيـة العلـم العربـي مـن تاريـخ العلـم»[٧٨]، فـ «جـاءت أغلـب المؤلّفـات التـي تتنـاول بالـدّرس تاريـخ الحضـارة تعانـي خلـلاً فـي المفاهيـم»[٧٩]، لهـذا لا بـدّ مـن تصحيحـه فـي ضـوء مسـتجدّات المنهجيّـة المنفتحـة وفـي الوقـت نفسـه تفعيـل جميـع العوامـل المحيطـة بالدّراسـة مـن اقتصاديّـة وثقافيّـة واجتماعيّـة وسياسـيّة، إلـى جانـب تجـاوز القـراءات الماديّـة التاريخيّـة مثـل التـي تبلـورت ملامحهـا مـع طيّـب تيزينـي وحسـين مـروة مـن أجـل «تحقيـق مشـروع نهضـة جديـدة تخلّـص الذّهـن العربـي مـن رواسـب عصـر الانحطـاط»[٨٠]، ولكـن دائمـاً يجـب الانطـلاق مـن موقـف إبسـتيمولوجي راهـن ومـا اسـتجدّ فـي التّاريـخ للوصـول إلـى تحقيـق الموضوعيّـة ورسـم حـدود المنظومـة التّراثيّـة وأفقهـا النّظـري نحـو تنويريّـة وعقلانيّـة أكثـر فعاليّـة وفاعليّـة، «فثمّـة انقـلاب إبسـتيمولوجي أصـاب التّاريـخ لا زال لـم يعـرف اليـوم بعـد اكتمالـه... مـن بيـن نتائجـه تعديـد الإنفصـالات والتّواريـخ ورفـض فكـرة تاريـخ واحـد شـامل بؤرتـه الغـرب، ونبـذ منهجيـة تاريـخ الأفـكار التـي يهيمـن عليهـا هاجـس رصـد التّعاقـب والتّتالـي والاتّصـال

---

(٧٤) سالم يفوت، «هويتنا الثقافيّة والعولمة: نحو تناول نقدي،» مجلة الفكر، السنة ٢، العدد ١١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٨)، ص ٣٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧٦) يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٨.

(٧٧) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٣٣.

(٧٨) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٧٦.

(٧٩) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٢٠.

(٨٠) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٧٢.

وتقفّي الأصول والارتقاء اللامحدود نحو النّماذج الأصيلة...»[٨١]. وبهذا يريد يفوت أن يتخلّى عن فكرة النّظر إلى التّاريخ وفق منحى «كرونولوجي» يقسّم التاريخ إلى أدوار متعاقبة وعهود متلاحقة، يتوحّد فيه التّاريخ السّياسي مع التّاريخ الأدبي وتاريخ الأفكار وإنّما يريد تأريخاً صقلته الأبحاث الإبستيمولوجية ومحّصته الدّراسات التاريخيّة؛ إنّه يريد البحث عن القطائع ورصد ونقد التّحوّلات ولحظات الانعراج والوقوف عند العوائق والحدود والانفصالات، وحيث إن التّأريخ للتّراث العربي طالما طبع الوصل والرّؤية في إعادة ربط الصّلة والبحث في الماضي عمّا يشكّل جذور الحاضر وأصول الأفكار، وإعادة قراءة التّراث بوصفه عامل تأهيل للنّهضة، والتّجديد لكن أيضاً بإبراز دور العلم و«بنقد أساس العلم وبعض المفاهيم خصوصاً تلك التي يتمّ نقلها وإسقاطها تأكيداً لوحدة التّاريخ ووحدة مراحله وأطواره وتجانس اتّجاهه من الماضي إلى المستقبل»[٨٢]. فيجب النّظر إلى التّاريخ والتّراث «بصفته علماً متعدّد المستويات، وبصفته علماً اجتماعياً يهتمّ بدراسة ظواهر المجتمع من الرّؤية التّاريخية، ولا يكتفي بتسجيلها كأحداث، ورصدها كوقائع في تتاليها وتعاقبها الزّمنيين... فعلى علم التّأريخ الإقلاع عن مزاعمه في أن يكون علماً شاملاً يؤرّخ لعدّة مستويات في آن واحد بدعوى أنّها تلتحم ضمن فترة أو حقبة واحدة... والاهتمام بالمستويات التّاريخية الدّقيقة (الميكروتاريخية)... وأن لا يركن إلى التّناول الخطّي الطّولاني لتسلسل الأفكار والوقائع، بل يقف عند الحقب والمراحل، مبرزاً مختلف التّواطؤات وأشكال الانتظام التي ميّزتها... إنّ الحدث في حدّ ذاته غير قابل للفهم والتّفسير، ما لم يبحث له المؤرّخ عن سياقه ضمن بنية أشمل ... فحلّت مكان التّعاقبات الخطيّة التي كانت تشكّل موضوع البحث التّاريخي عمليات سبر الأغوار بدءاً بالحركية التي تطبع السّياسة حتى التّباطؤ الذي يميّز الحضارة الماديّة وتعدّدت مستويات التّحليل... وهكذا أخلت الأسئلة التّقليديّة التي كان التّحليل التّاريخي يطرحها المكان لتساؤلات من نوع جديد...»[٨٣].

وهكذا أراد يفوت تتبّع منهجيّة جديدة ومسارات جديدة، وخلق إنتاج علمي في الثّقافة العربية، وإعادة الاعتبار للعلم العربي ضمن تاريخ العلم، باللّجوء، كما يقول، إلى بلورة حفريات جديدة للمعرفة العربية الإسلاميّة وبنقد تلك المنهجيات التّقليديّة المضلّلة في قراءة التّاريخ العلمي العربي، وبتطبيق مناهج علميّة معاصرة في العلوم الإنسانيّة من التّحليل النّفساني الفرويدي، والمنهج البنيوي، والنظريّة الأيديولوجية عند كارل مانهايم... إلخ، واستناداً إلى التوجه الإبستيمولوجي المعاصر لنظريّة تاريخ العلوم، واعتماداً كذلك على الأسئلة القلقة التي بدأ العلم والفلاسفة يطرحونها حالياً، وهو ما مكّنه من بناء نظام فكري جديد، وتجاوز أخطاء الدّارسين السّابقين للتراث بنظرة تحليلية نقديّة، وذلك ضمن ما اصطلح على تسميته

(٨١) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٢٦.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨ - ٢١.

«علـم اجتمـاع العلـوم» أو «سوسـيولوجيا العلـم»، وهـو المبحـث المكمّـل للإبسـتيمولوجيا، إلـى جانـب إبـراز مسـاهمة المفكّريـن المغاربـة والأندلسـيين بخاصّـة والعـرب المسـلمين بعامّـة فـي نشـأة العلـم الحديـث. ليـرى فـي النّهايـة أنّ الموضـوع الحقيقـي للتّأريـخ «هـو كتابـة تاريـخ المفاهيـم والموضوعـات والقضايـا المحوريّـة»(٨٤).

رغـم الانتقـادات الموجّهـة إلـى يفـوت وجميـع المفكّريـن المغاربـة بكـون الإبسـتيمولوجيا المغربيـة مـا هـي إلا شـرح للإبسـتيمولوجيا الفرنسـية بخاصّـة، وأن معظـم مـا قالـه يفـوت هـو تـردّد لمـا قالـه الفلاسـفة الغربيـون، فـإن ذلـك لا يمنـع مـن اعتبـار هـذا المفكّـر مـن الباحثيـن الذيـن كابـدوا أسـئلة قضيـة الفكـر، إذ عمـل علـى طـرح وتوجيـه اهتمامـه وانشـغاله بمـا نحـن عليـه بالـذّات فـي مجـال العلـم والثّقافـة، فـكان انشـغاله بالإبسـتيمولوجيا وتاريـخ الفكـر وأسـئلته والعقلانيـة المعاصـرة، انطلاقـاً مـن حـسّ تاريخـي قـويّ وصـولاً إلـى أسـئلة الرّاهـن وقضايـا الأمـة العربيـة، فـكان مـن أهـمّ المسـائل الدّقيقـة التـي ركّـز عليهـا هـو إشـكالية علاقـة الفلسـفة بالعلـم أو بحـوار الفلسـفة لعلـوم عصرهـا، وتفلسـف العلمـاء بصـدد مفاهيـم علميـة، يقـول: «عندمـا نتحـدّث هنـا عـن مـا يسـمّى بالطّـرح الإشـكالي، نقصـد بذلـك ضـرورة النّظـر إلـى فلسـفة مـا فـي ارتبـاط بعلـم عصرهـا، مـن حيـث هـي اسـتجابة لـه، لأنّ كلّ تجديـد أو نشـأة أو تحويـل يعرفـه العلـم يكـون لـه صـدى علـى الفكـر الفلسـفي المعاصـر لـه، فيتأثّـر مـن تحـوّلات العلـم فـي فتـرة مـا يريـد الفكـر الفلسـفي، إعـادة النّظـر فـي أسسـه بإدخـال نتائـج العلـم واحتوائـه مـن طـرف بنيـة المذهـب الفلسـفي لتصبـح دلائـل علـى صحّتـه، ووسـائل دعـم للنّسـق الفلسـفي، فهـذا الأخيـر يسـتجيب للعلـم المعاصـر لـه، لكنّهـا اسـتجابة مغلقـة لهـا علاقـة بطبيعـة النّسـق لتكـون حججـاً علـى صحّتـه»(٨٥). فجـاءت أعمالـه غنيّـة بالأفـكار والمناهـج، وبخلاصـات عـن ماضـي الأمـة العربيّـة.

ولأنّـه أيضـاً ينظـر إلـى التّـراث مـن أجـل الحاضـر والآنـي فهـو يشـير دائمـاً إلـى وضـع العلـم فـي الوطـن العربـي المعاصـر، ليبيّـن ضـرورة تأصيـل وتأسـيس وتوطيـن السّياسـات التّنمويّـة الهادفـة إلـى تجذيـر العلـم فـي المجتمعـات العربيـة الرّاهنـة، وتأسـيس اسـتراتيجية تنمويّـة تعتمـد العلـم والتّكنولوجيـة كمكـوّن أساسـي مـن مكوناتهـا، و«غـرس تقاليـد الخلـق والإبـداع فـي نظـم ومؤسّسـات المجتمـع»(٨٦)، مـن أجـل خلـق فكـر عربـي يسـاير الفكـر الغربـي، وإبـراز دور العـرب فـي بـروز وإظهـار النّشـاط العلمـي وأنّـه ليـس بعيـداً منهـم، وأنّهـم قـادرون علـى خلـق آليـات جديـدة فـي تفكيرنـا النّظـري المتّبعـة فـي مجـال العلـوم الإنسـانية بوجـه عـام والتّفكيـر فـي مـا لـم يتـمّ التفكيـر فيـه، لهـذا عمـل علـى النّظـر إلـى العالـم فـي كلّيتـه مـن دون حـدود.

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨٥) يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، ص ١٢ - ١٣.

(٨٦) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٨٠.

إنّ ما ميّز سالم يفوت في جميع أبحاثه، سواء دراساته للتّراث أو دراساته للإبستيمولوجيا أو حتّى للفكر الفلسفي الغربي المعاصر، هو الجدّية والجدّة في محاولة الجمع بين التّنظير والتّطبيق، لأنّ بهذا الجمع فقط نكوّن الممارسة الفعلية للمعرفة، وهذا الذي طالما افتقر إليه الفكر العربي، فالكثيرون الذين اعتقدوا أنّ دور المثقف هو قول الحقيقة فقط، في حين يرى يفوت أنّ الممارسة الفعلية هي التي تنتج الحقيقة.

لقد نجح يفوت في الجمع بين حقول معرفيّة عديدة وإن كانت صعبة ولكنّه استطاع أن يلج إليها، ولهذا كانت أعماله انتصاراً للعقلانيّة وللفكر التّنويري، ولكن من جهة أخرى هي مواجهة بصورة أو بأخرى للفكر الماضي، وذلك بمساءلته وأحياناً بالاشتباك معه، كما آمن أنّه لا مكان لقيام دراسات تراثيّة بدون التسلّح بالمناهج المعاصرة، فكان بذلك أبرز أساتذة الدرس الفلسفي ليس فقط في المغرب ولكن في الوطن العربي كلّه، فاستطاع أن يملأ العديد من الفراغات الموجودة في الفكر الفلسفي العربي، بتجربته الفكريّة الشخصيّة، واستطاع بذلك فقط أن يحفر فعلاً اسمه عميقاً وهو يحفر في رحاب الفكر الفلسفي النّقدي العربي أو الغربي، وأن يكسب سمعة عربية لائقة به وبفكره وبحضوره النّوعي وإسهاماته النقديّة وقناعاته العميقة بالفلسفة، فظلّ كما قيل عنه يطعم البحث في تاريخ العلوم برؤية إبستيمولوجيّة ومنهجيّة جديدة ومسارات جديدة، وخلق إنتاج علمي في الثّقافة العربيّة، بل أجاد في إعمال الفكر وفي تغيير أساليب البحث، والمناهج المستخدمة، وإعمال المقارنة للأفكار والمواقف وتوليد أسئلة جديدة تهمّ الحاضر والرّاهن.

يقف يفوت بين المفكرين المعاصرين له متميّزاً بعطائه الفكري والفلسفي الذي حدا به على تعميق العديد من الإشكاليات المتعلقة بالإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم المجالات التي اجتذبت إليها كل أبناء هذا الجيل على نحوٍ لافت للنظر، واهتم بإشكاليات الكبرى للعلم الحديث فبيّن لنا يفوت أن الإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم وتاريخ العلوم وحتى التراث ... مباحث متعددة الأشكال. ولقد خاض فيها حسب الحاجة إليها، فأظهر لنا مدى خصوبة هذه المباحث ومدى خصوبة فكره هو، إذ حاول من خلالها الغوص بخاصة في التاريخ العلمي العربي، مستعيناً بأدوات جديدة حديثة وإن استقاها من فلاسفة الغرب ولكنه وظفها لخدمة الفكر العربي الإسلامي.

استطاع أن يبيّن لنا أن العلم يمرّ بمراحل وعليه أن يقطعها لكي يكتمل بناؤه، ولكي - فعلاً - يكون مثمراً؛ فيجب أن يقدَّم كإنتاج بشري شاركت فيه جميع الحضارات ومنها الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وتقديمه لا كمجموعة نتائج موضوعيّة ونهائيّة بصورة مطلقة، بل كنتاج حقيقة تاريخيّة اشترك فيها الكثير من البشر ولو حال الجهل دون اكتشاف ذلك.

دعانا يفوت إلى البحث عن الحقيقة التي لا تكتمل أبداً، إلّا بالبحث والتنقيب في تاريخنا العربي أو حتى الغربي، لأن العلم ليس له حدود. لقد أراد إثراء المعارف العلميّة على بيّنة العقل وخلق تيار فكري في المجتمع يعمل على توضيح الأسس الحقيقيّة للنهضة الحديثة، وبيان الارتباط

الوطيد بين الثورات السياسيّة والاجتماعيّة والثورات العلميّة التي صنعت أمجاد العقل البشري وقوّة العالم المتقدّم.

لهذا يمكن أن نصل إلى مجموعة من النتائج تشهد أفكاره وكتبه عليها، وكل جملة وكل فكرة كتبها تؤكد عظمته وأنه لم يمت لأن فكره يشهد له. ومن هذه النتائج:

يعتبر سالم يفوت اليوم أحد مراجع الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي لا تخلو الكتب الفكريّة والبحوث الأكاديميّة ومذكرات التخرج الجامعية والدراسات العليا من الإحالة الكثيرة إلى ترجماته ومؤلفاته ومقالاته.

إنه المحلّل والأركيولوجي للمعرفة في الفضاء الفكري العربي - الإسلامي، إنه من أهم من فتح ومهّد الطريق نحو العقلانيّة وفلسفة العلوم التي اهتم بها خلال مسار حياته كله، فكان متعمقاً وممحصاً في الفكر الفلسفي الحديث وبخاصة الغربي ومحللاً وناقداً أهم كبريات أطروحاته ومدارسه ومناهجه. وتعتبر دائرة الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم بإسهاماته المتنوعة والمختلفة لبنة من لبنات الفكر الفلسفي في المغرب حيث فتحت آفاقاً جديدة للنظر وإمكانيّة من إمكانيات التفكير في المغرب.

وهذا ما خوّله أن يكون بجدارة ليس أهم مفكّر مغربي فقط؛ ولكن أهم المفكرين العرب في الفكر المعاصر، أن يكون أكاديمياً ومناضلاً أخلاقياً وعقلانياً في مجتمع غير عقلاني، من المؤمنين بدور الفلسفة ونشر قيمها العقلانيّة، وأن ينجح في الجمع بين حقول معرفيّة عديدة، فتميّز بحضوره النوعي وإسهامه النقدي وقناعاته العميقة، ولكن بعيداً من الأضواء ومتناسياً مصالحه. بحث عن أفكار متعددة وخلق أفكاراً متعددّة، وهو في كل ذلك مفكّر عرف أنه لا يتتبع منهج الإقصاء ونظرة متطرفة؛ ولكن نمط تفكير متطوّر ومنفتح على رؤيّة فلسفيّة مدركاً مدى تعقّد مفهوم الواقع المادي والتاريخي، وبيّن لنا من خلال أعماله وتجربته الشخصيّة أن المؤلف لا توقفه قساوة السلطة ولا صعوبة الأفكار بل يضع عنوان حياته: الصمود والمثابرة. لهذا، علينا اليوم أن نعترف بمجهود هذا الجيل من المفكرين الجامعيين الذين لهم أثر كبير في توجيه وتأطير الفكر العربي المعاصر، وأن نحتفي بعطائهم ونشكرهم، ونواصل ما بدأوه والتذكير بأعمالهم الجليلة، التي من خلالها نرى صورة دقيقة عن الفلسفة العربيّة المعاصرة.

المراجع

بنعبد العالي، عبد السلام وسالم يفوت. درس الإبستيمولوجيا. ط ٣. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧.

دولوز، جيل. المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو. ترجمة سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

رهانات الفلسفة العربية المعاصرة. تنسيق محمد مصباحي. الرباط: مطبعة الأمنية، ٢٠١٠. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١٦٥)

الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

يفوت، سالم. إبستيمولوجيا العلم الحديث. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨.

———. ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس. بيروت؛ دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

———. حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩.

———. الزمان التاريخي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

———. سلطة المعرفة. الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥.

———. العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة. ط ٢. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٩.

———. المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

———. نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

———. النص والتاريخ: قراءات تاريخية. بيروت: عن دار الطّليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣.

———. «هويتنا الثقافيّة والعولمة: نحو تناول نقدي.» مجلة الفكر: السنة ٢، العدد ١١، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨.

القسم الثاني

رؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية
في الفكر الغربي المعاصر

الفصل الرابع

كارل بوبر والعلوم الإنسانية
(بين الوحدة والتّعددية المنهجية)

رشيدة عبة

تمهيد

ما معنى الوحدة المنهجية، وما المقصود بالتّعددية المنهجية عند كارل بوبر؟ وهل يمكن الجمع بين الوحدة والتّعددية المنهجية من دون الوقوع في تناقض؟ هل يمكن تمديد تطبيق منهج العلوم الطّبيعية ليشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وما هو موقع العلوم الإنسانية والاجتماعية عند بوبر؟ هل يمكن اختيار منهج جاهز للتّعامل مع العلوم الإنسانية والاجتماعية أم أنّ مسائلها تقتضي معالجة خاصّة؟ وهل يؤمن بوبر بإمكان نقل منهج العلوم الطّبيعية إلى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية وبالتّالي تتحقّق الوحدة المنهجية بين جميع العلوم؟

هذه هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذا الفصل:

حاول الفيلسوف النّمسوي «كارل ريمون بوبر» (Karl Raimund Pop Karl Raimund Popper) (١٩٠٢ - ١٩٩٤) - كما هو معلوم - حلّ مشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم أين انتهى إلى أنّ إمكان التّكذيب (Falsifiabilité) هو المعيار الملائم لهذا التّمييز، حيث صرح قائلاً: «ليس إمكان التّحقيق، وإنّما إمكان تكذيب النّسق، هو ما يمكن أن نأخذه كمعيار للتّمييز»[1]، فما يميّز العلم الحقيقي عن العلم الزائف هو إمكان تكذيبه أمّا عدم إمكان التكذيب فهو ميزة اللاعلم. ويمكن الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ بوبر لم يهتمّ بتمييز العبارات التي لها معنى (Propositions douées de sens) عن العبارات التي لا معنى لها (Propositions dénuées desens) كما هو

(١) Karl R. Popper, The Logic of Scientific Discovery, 11th impression (London: Hutchinson of London, 1983), p. 40.

الحال عند الوضعية المنطقية؛ فمفهوم «إمكان التّكذيب» لا يتطابق مع مفهوم «له معنى» ومفهوم «عدم إمكان التّكذيب» لا يتطابق هو الآخر مع مفهوم «لا معنى له» وهذا ما صرّح به بوبر: «إمكان التّكذيب معيار للتّمييز وليس معياراً للمعنى يفصل بين نوعين من القضايا التي لها معنى»[٢].

الحاصل إذاً ما يميّز النّظرية العلمية من غيرها من النّظريات الزائفة هو إمكان تكذيبها. ولقد عرّف كارل بوبر النّظرية العلمية التي تمثّل غاية ما يتوصّل إليه البناء العلمي من معرفة بأنّها عبارة كلّية (Statement Universal) حيث يقول «النّظريات العلمية هي عبارات كلّية»[٣]. والعبارة الكلّية عند بوبر هي «العبارة التي ترد فيها أسماء أو تصوّرات كلّية مثل: كوكب، دكتاتور»[٤]، إذاً هي عبارة تتألّف من حدود كلّية تشير إلى وجود عدد غير محدود من الأفراد في الواقع، فهي بهذا ليست دالّة قضوية لكونها غير فارغة من المحتوى (لا تحتوي على متغيّرات).

كما أنّ النّظريات العلمية في نظر بوبر هي نظريات تفسيرية على اعتبار أنّ العلم يهدف إلى التّفسير، «... والذي يهمّنا تبيّنه أنّنا في العلم معنيون دائماً بالتّفسير والتّنبؤات والاختبار»[٥]. والتّفسير هو بخاصّة المنهج الفرضي الاستنباطي فضلاً عن التّنبؤ والاختبار. وما يلاحظ عن منهج التّفسير في العلم عند كارل بوبر أنّه يحمل طابعاً فرضياً استنباطياً، لأنّه استدلال يبدأ من فروض يستنبط منها النّتائج؛ مقدّماته غير حملية بل هي عبارات لها طابع فرضي مثل العبارات الشّرطية، وهذا «النّموذج الفرضي الاستنباطي» يعدّ من أهمّ الاتّجاهات المعاصرة في فلسفة العلم التي فسّرت طبيعة التّقدم العلمي على أساس الاستنباط، من أهمّ ممثّليه نذكر: كارل همبل (C. G. Hempel) وأوبنهايم (Oppenheim).

وعملية تفسير ظاهرة ما هي القول بإمكان التّنبؤ بها، لأنّ التّنبؤ كما يقول صلاح قنصوة في كتابه فلسفة العلم هو الحصاد الأخير للوصف والتّفسير[٦]. فهناك إذاً ربط بين التّفسير والتّنبؤ؛ فلا يمكن تصوّر تفسير من دون تنبؤ ولا تنبؤ من دون تفسير، فوظيفة العلم تنحصر في التّنبؤ والتّفسير معاً، بل يمكن القول - كما أشار إلى ذلك بنّاصر البعزّاتي - «إنّ التّنبؤ مرتبط عضوياً بالتّفسير»[٧]. وتتّفق وجهة نظر كارل بوبر القائلة إنّ النّظريات العلمية هي نظريات تفسيرية على اعتبار أنّ العلم يهدف إلى التّفسير، مع آراء عدد من فلاسفة العلم أمثال: إرنست نايغل (Ernest Nagel) الذي صرّح في

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥) كارل بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢) ص ١٣٧.

(٦) صلاح قنصوة، فلسفة العلم (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٧) بناصر البعزّاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة: دراسات ابستمولوجية (الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٢٩٠.

كتابه: بنية العلم؛ أنّ الهدف المميّز للعلوم يتمثّل بتصنيف المعرفة وتنظيمها على أساس المبادئ التّفسيرية[٨] (Explanatory Principles).

والتّفسير العلمي - كما هو معلوم - يقوم على ردّ الظّواهر إلى قانون عام ينطبق عليها أو على غيرها، وبالتّالي فليس هو القانون العلمي لأنّ هذا الأخير هو صياغة لفظية أو رمزية، في حين أنّ التّفسير عملية تتمّ باستخدام القانون. وأساليب التّفسير تختلف حسب طبيعة الموضوعات المراد تفسيرها، وقد تكون هذه الموضوعات تفسيراً للظّواهر أو للقوانين العلمية أو النّظريات العلمية. وما دمنا نتحدّث عن النّظريات العلمية فإنّ ما يهمّنا هو تفسيرها.

نظر كارل بوبر إلى النّظريات العلمية باعتبارها تعميمات كلّية نظرة تفسيرية (Explicative)[٩]، فهي تتجاوز حدود الشّرح ووصف الواقع، وتتعالى إلى مستوى التّنبؤ والكشف عن العلاقات الضّرورية التي تربط بين العناصر التي تتكوّن منها الظّاهرة للوصول إلى الفاعل الرّئيسي الذي يحدث الظّاهرة. وإذا كانت النّظريات العلمية عند بوبر - كما أسلفنا - عبارات كلّية صارمة (Strict) بمعنى لا تشير إلى حدود الزمان والمكان، كونها تصوّرات كلّية، فهي لا يمكنها أن تكون تفسيرات وصفية (Descriptive) لما يقع أمامنا ومن حولنا من ظواهر ووقائع، و«العبارات الكلّية يمكن التّعبير عنها في صورة عبارة لا يوجد، مثل: «لا توجد آلة أبدية الحركة» (There is no Perpetual motion machine)؛ فهذه الصّياغة التي تأخذها العبارات الكلّية تمنع الوجود[١٠]، ومن البيّن أنّه من قضية لا تقول شيئاً عن الوجود، لا تقرّر أنّ شيئاً ما يوجد، بل تمنع وجوده (لا وجودية) (Non Existentielles)، لا يحق لنا أن نستنتج الوجود أو نصفه، وينتج من هذا أنّ النّظريات العلمية عند بوبر هي نظريات تفسيرية تتجاوز الوصف. ثمّ إنّ الحديث عن المنهج العلمي عند كارل بوبر يتمّ في إطار الحديث عن مشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم وأيضاً في إطار الحديث عن مشكلة تقدّم العلم. ففي الحالة الأولى، يكون المنهج بما يحتويه من قواعد منهجية هو الضّامن لعملية تطبيق معيار إمكان التّكذيب، لأنّ خاصّية العلم التّجريبي تعرف عن طريق منهج التّكذيب[١١]، فالنّظريات التي تسمح بأن يطبّق عليها منهج التّكذيب هي نظريات علمية، في حين أنّ النّظريات التي لا يسمح بأن يطبّق عليها هذا المنهج هي نظريات لاعلمية.

---

(٨) Ernest Nagel, The Structure of Sciences (London: Routledge, 1974), p. 4.

(٩) Karl R. Popper, La Connaissance objective: Une approche évolutionniste, trad. par Jean Jacques Rosat (Paris: Flammarion, 1998), pp. 48-49.

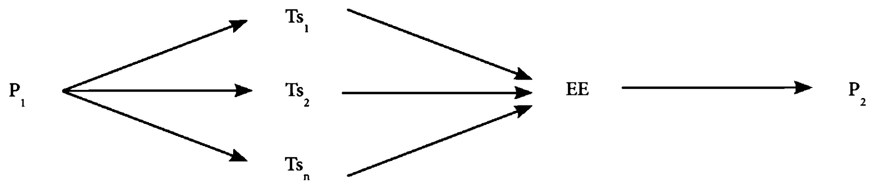
(١٠) Popper, The Logic of Scientific Discovery, p. 69.

(١١) لا نجد تبايناً في استخدام بوبر للألفاظ التّالية: منهج فرضي استنباطي، منهج الفرض، المنهج النقدي، منهج التّكذيب والتفنيد، منهج محاولات التّكذيب، منهج البحث الواعي عن الأخطاء، منهج المحاولة واستبعاد الخطأ، فهذه مصطلحات كلّها تشير إلى ما يقصده بوبر بالمنهج العلمي، والمنهج هو الطّريقة، بمعنى الطريق الواضح المستقيم الّذي يمكن التّوصل بصحيح النّظر فيه إلى غاية معينة. انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٤٥٣.

المنهج إذاً هو الذي يجعل مشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم ترتبط أشدّ الارتباط بمشكلة تقدّم العلم، لأنّ منهج التّكذيب هو الذي يحقّق لنا تقدّم العلم، وهذا ما عبّر عنه كارل بوبر بقوله: «إنّ منهج التّخمين والتّفنيد، ومنهج حذف التّفسيرات غير الملائمة (منهج المحاولة واستبعاد الخطأ) (Méthode d'essai et d'élimination par l'erreur) هو المنهج الأساسي الذي بواسطته تتقدّم المعرفة»(١٢).

ويمكن أن نشير في هذا المقام إلى أنّه إذا لم يبيّن كارل بوبر أنّ خاصّية إمكان التّكذيب شرط لتقدّم العلم، لأصبح معياره للتّمييز بين العلم واللاعلم (إمكان التكذيب) خال من أي قيمة معرفية، وبالتالي، لا أساس له، ولهذا يقول بوبر: «إنّ السّبب الوحيد لديّ لاقتراح معياري للتّمييز هو أنّه مثمر (fruitful)، إنّ عدداً كبيراً من المسائل يمكن توضيحها وتفسيرها باستخدامه»(١٣)، وفي كتابه التّخمينات والتّفنيدات صرّح بقوله: «إنّ حلّ مشكلة التّمييز يُعّد مفتاحاً لحلّ أكبر مشكلات فلسفة العلم»(١٤)، من بينها مشكلة الاستقراء، ومشكلة تقدّم المعرفة العلمية.

إنّ الحديث عن منهج التّكذيب في إطار نموّ المعرفة العلمية، هو أيضاً حديث عن موقف كارل بوبر الرّافض للاستدلال الاستقرائي، إذ يرى أنّ العلم التّجريبي لا ينمو بواسطة إجراء استقرائي، وإنّما من خلال محاولة تكذيب النّظريات باستخدام منهج فرضي استنباطي القائم على التّكذيب، أي من خلال قطيعة معرفية. ولقد مثّل كارل بوبر عملية تطوّر المعرفة العلمية من خلال الشكل الآتي:



في هذا الشكل $P_1 \rightarrow Ts \rightarrow EE \rightarrow P_2$، ترمز ($P_1$) إلى المشكلة و(Ts) إلى الحلّ المؤقّت لهذه المشكلة، أو إلى حلول مؤقتة (Ts_1, Ts_2, Ts_3...)، ويشير الرّمز (EE) إلى المنهج النّقدي القائم على استبعاد الخطأ، بمعنى أنّه يرمي إلى المناقشة النّقدية لهذه النّظريات، أمّا (P_2) فيرمز إلى المشكلة الجديدة التي تظهر بعد استبعاد الحل المؤقت الذي وضع للمشكلة الأولى(١٥).

---

(١٢) Popper, La Connaissance objective: Une approche évolutionniste, p. 396.

(١٣) Popper, The Logic of Scientific Discovery, p. 55.

(١٤) Karl R. Popper, Conjectures et réfutations: La Croissance du savoir scientifique, trad. de l'all. par Michelle-Irène et Marc B. de Launay (Paris: Payot, 1985), p. 72.

(١٥) Karl R. Popper, La Quête inachevée, trad. de Renée Bouveresse (Paris: Calmann-Lévy, 1981), p. 191.

أولاً: المنهج الفرضي الاستنباطي هو منهج العلم عند بوبر

إنّ المنهج الفرضي الاستنباطي يبدأ بفرض كلّي غير قابل للتّحقيق المباشر وغير مشتق من الخبرة الحسّية، ثم يلجأ الباحث إلى منهج الاستنباط لكي يستنبط منطقياً ورياضياً النّتائج الجزئية التي تلزم عنه، وهنا ينتقل الباحث إلى التّجريب لإجراء مقابلة بين هذه النّتائج وبين وقائع التّجريب المشاهدة، إذا اتّفقت معها تمّ التّسليم المؤقت بالفرض، وإن لم تتّفق تمّ تكذيبه أو تفنيده والاعتماد على غيره. لكن هذا الرّأي البوبري رفضه هانز ريشنباخ (H. Reichenbach) بشدّة حيث صرّح في كتابه نشأة الفلسفة العلمية قائلاً:

«فلما كان الاستدلال من النّظرية على الوقائع الملاحظة يتمّ عادة بوسائل رياضية، فقد اعتقد بعض الفلاسفة [هنا يقصد بوبر] أنّ من الممكن تفسير وضع النّظريات من خلال المنطق الاستنباطي. غير أنّ هذا رأي لا يمكن قبوله، إذ إنّ الأساس الذي يتوقّف عليه قبول النّظرية ليس الاستدلال من النّظرية على الوقائع، وإنّما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النّظرية، وهذا الاستدلال ليس استنباطياً، بل هو استقرائي. فما هو معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقرّرة التي ينبغي تحقيق النّظرية على أساسها»[١٦].

هذا النّص يبيّن موقف هانز ريشنباخ الرّافض تصوّر كارل بوبر حول فكرة «المنهج الفرضي الاستنباطي»، على الرّغم من أنه يؤمن كبقية المناطقة والعلماء[١٧] أنّ العلم يتّخذ من المنهج الفرضي الاستنباطي ركيزة أساسية له، حيث يقول: «فمصدر قوّة العلم الحديث هو اختراع المنهج الفرضي الاستنباطي، وهو المنهج الذي يضع تفسيراً في صورة فرض رياضي يمكن استنباط الوقائع الملاحظة منه»[١٨].

إذاً تصوّر ريشنباخ للمنهج الفرضي الاستنباطي يختلف عن تصوّر كارل بوبر له، فهو (ريشنباخ) يجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج الرّياضي لإثبات التّفسير العلمي، فالانتقال من الفرض إلى القانون في نظره يتمّ باستخدام الاستقراء حيث يشاهد العالم وقائع ملاحظة معيّنة، وحين يجرّب ويلاحظ نتائج تجاربه، يتكوّن لديه فرض أو مجموعة من الفروض نتيجة ملاحظاته وتجاربه المتواصلة، ويحاول أن يتأكّد من صحّته باستخدام الملاحظة والتّجريب، ثم يتّجه في مرحلة ثانية إلى وضع فروضه في نسق فرضي استنباطي، ليستخلص منها مجموعة من النّتائج أو التّنبؤات، ثمّ ينتقل بعدها إلى إجراء المزيد من الملاحظات والتّجارب، فإذا ما تأيّدت فروضه بالملاحظات

---

(١٦) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا (بيروت: الدار العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٨)، ص ٢٠٣.

(١٧) نذكر على سبيل المثال لا الحصر ستبنج (Stebbing): «المنهج السّديد في البحث العلمي هو في أساسه منهج فرضي استنباطي»، نقلاً عن: ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨)، ص ٢١٨.

(١٨) ريشنباخ، المصدر نفسه، ص ٩٦.

والتّجارب تحوّل الفرض من مجرّد كونه تفسيراً مؤقّتاً إلى مرحلة قانون. لكن هذا التّفسير يرفضه كارل بوبر حيث يعتقد أنّ الباحث وهو بصدد تقديم تفسير علمي يقوم بوضع نظرية كنوع من التّخمين الذي لا يستند إلى أيّ استقراء مسبق للوقائع. ثمّ إنّ ريشنباخ في نقده كارل بوبر لم يكن موضوعياً، على اعتبار أنّه لم يفهم - حسب ما يبدو - المغزى الحقيقي من الاستدلال الفرضي الاستنباطي الذي تحدّث عنه كارل بوبر، والذي هو ضرب متميّز من الاستنباط الأرسطي الذي نجده في المنطق الكلاسيكي والذي إمّا أن يكون مباشراً ويتمثّل بالعلاقة بين قضية وأخرى، كالذي نجده في التّقابل مثلاً، حيث نستنبط قضيةً من أخرى مباشرة بناءً على معرفتنا بكمّ العبارة الأصلية وكيفها، وإما أن يكون غير مباشر وهو ما نجده في نظرية القياس الأرسطية. إنّ الاستنباط الذي تصوّره كارل بوبر هو استنباط تجريبي وليس استنباطاً تحليلياً كما اعتقد ريشنباخ. إنّه استنباط يكشف على حقائق جديدة وليس استنباطاً تحليلياً (Déduction analytique) يضمّ في مقدّماته النّتائج (تحصيل حاصل)، وبالتّالي لا يأتي بالجديد على اعتبار أنّ المقدّمة تتضمّن النّتيجة. إنّ الاستدلال في هذا النّوع من الاستنباط التّحليلي يكون صحيحاً إذا كانت المقدّمات الكبرى صادقة (واضحة بذاتها) والنّتائج صادقة (لا يمكن قبول المقدّمات وإنكار النّتيجة). وهذا النّوع من الاستنباط التّحليلي نجده عند أهمّ ممثّلي المذهب العقلي الكلاسيكي، أمثال رينه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)، الذي اعتقد أنّ مقدّمات النّسق الاستنباطي يجب أن تكون صادقة صدقاً كلّياً، بيّنة بذاتها، متميّزة، واضحة، تقوم على الحدس العقلي. ويتلخّص منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت «في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه، ثمّ يفترض عدّة فروض (مسلّمات من بديهيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ويكون صواباً بالقياس إلى المقدّمات التي افترض صحّتها لا بالقياس إلى الواقع»(١٩).

أمّا في ما يخصّ الاستدلال الاستنباطي الذي قصده كارل بوبر فهو ليس استدلالاً ننتقل فيه من مقدّمات صادقة صدقاً أوّلياً إلى النّتائج التي نستنتجها من هذه المقدّمات، بحيث إن صدق المقدّمات يؤدّي بالضّرورة إلى صدق النّتائج - كما هو الحال عند ديكارت -، بل هو استدلال فرضي استنباطي ينطلق من مقدّمات توضع دون تبرير منطقي أو تجريبي بوصفها تخمينات أو فروضاً: «كلّ الاستنباطات مهما كان نوعها مسموح بها، ولكن مقدّماتها يجب أن تكون دائماً مجرّد فروض»(٢٠). وينتهي بوبر إلى جملة من النّتائج المستنتجة من هذه المقدّمات التي هي فروض مؤقّتة، قابلة للاختبار بواسطة التّجربة، والاختبار يعني وضعها موضع المخاطرة، وذلك بالبحث عن حالات تكذب النّظرية، فإذا لم يحدث ما تتنبّأ به النّظرية، فإنّه يجب في هذه الحالة رفضها. وعليه فإنّ الملاحظة الحسّية في الاستدلال الاستقرائي هي نقطة البداية التي توصلنا إلى الفرضية، أمّا في الاستدلال الاستنباطي فالفرضية توضع أولاً من دون تبرير ثمّ تأتي الملاحظة لاختبار الفروض، ومن

---

(١٩) فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ص ٤٣٩.

(٢٠) Karl R. Popper, Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance (Paris: Hermann, 1999), p. 443.

هنا فليس هناك أي انتقال من الواقع إلى النّظريات، فالواقع لا يسبق النّظريات بل النّظريات هي التي تسبق الواقع. ومن هذا ينتج أنّ الاستدلال الاستنباطي عند كارل بوبر هو استدلال استنباطي تجريبي، وهو يمثّل مجموعة العمليات المنطقية في اشتقاق العبارات الجزئية والوقائع المفردة من القوانين والنّظريات العلمية، ويمثّل هذا الاستنباط التّجريبي الجانب الآخر من المنهج التّجريبي.

على الرّغم من أنّ كارل بوبر قد أنكر أن يكون للملاحظة دور في إنتاج النّظريات إلا أنّه يؤمن بدورها في اختبار النّظريات، أي الحكم عليها إما بالتّعزيز أو بالتّكذيب. وفي هذه النّقطة يظهر الاختلاف بينه وبين أصحاب المذهب الاستنباطي في العصر الحديث، أمثال: هنري بوانكاري (Henri Poincaré) (١٨٥٤ - ١٩١٢) وبيير دوهيم (P. Duhem)، إذ يتّفق معهما في رفضهما المذهب الاستقرائي، وفي رفض الاعتقاد بأنّ النّظريات الطّبيعية تتألّف من قضايا تركيبية صادقة صدقاً كلّياً، لكنّه يختلف معهما في مسألة استحالة وضع الأنساق النّظرية موضع الاختبار التّجريبي، إذ يرى أنّه من الممكن أن يكون بعض هذه النّظريات خاضعاً للاختبار التّجريبي، وأنّها تقبل التّكذيب[٢١]. ثم إنّ كارل بوبر لو لم يجمع بين الاستنباط والتّجربة لوقع في خطأ منطقي، وهذا ما تنبّه إليه - حسب ما يبدو - عندما اشترط أن تكون مقدّمات النّسق الاستنباطي مجرّد فروض: «كلّ الاستنباطات مهما كان نوعها فهي مسموح بها، ولكن مقدّماتها يجب أن تكون دائماً مجرّد فروض»[٢٢]. وفي الوقت ذاته عكس حركة الاستنباط، وذلك باستعماله قاعدة منطقية وهي قاعدة رفع التّالي (Modus Tollens) التي تتّجه اتّجاهاً استقرائياً وذلك على اعتبار أنّ:

- الانتقال من الفرض إلى التّقرير الوجودي هو انتقال غير مشروع منطقياً، العبارات الكلّية مجرّد فروض أمّا العبارات الوجودية فهي تقرير وجودي لحوادث ملاحظة في الزّمان والمكان[٢٣].

- الفرض مجرّد فرض لا يشترط أن يكون صادقاً بالضّرورة، فهو يحتمل الصّدق كما يحتمل الكذب أيضاً، لأنّه لا يتضمّن إثباتاً وجودياً، أما التّقرير الوجودي فهو يتضمّن إثباتاً، وعلى هذا الاعتبار يجب تغيير مسار حركة الاستدلال الاستنباطي لتتمّ عملية اختبار الفروض التّجريبية المؤقّتة.

- في الاستدلال الاستنباطي الصّحيح لا يمكن قبول المقدّمات وإنكار النّتيجة، فإذا قبلنا بصدق المقدّمات، وأنكرنا النّتيجة فإنّنا نقع في تناقض، أمّا إذا كانت المقدّمات مجرّد فروض فإنّ الأمر يختلف، لأنّه يسمح لنا بإنكار النّتيجة، أي تكذيبها.

---

(٢١) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢٢) Popper, Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance, p. 443.

(٢٣) لا نستطيع أن نفصل في هذا الموضع في مسألة عدم مشروعية الانتقال من العبارات الكلية إلى العبارات الجزئية أو كما يعرف «بالتّداخل المنطقي» هنا لأنّ المجال لا يتّسع إلى ذلك بسبب التّقيد بالموضوع، ولهذا لمزيد من التفاصيل حول الموضوع، انظر كتاب: Bertrand Russell, La Philosophie de l'Atomisme Logique (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), pp. 389-390.

انظر أيضاً: جول تريكو، المنطق الصّوري، ترجمة محمود يعقوبي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٢)، ص ١٩٦ - ١٩٧، و Robert Blanché, Introduction à la logique contemporaine, col. Armand Colin; no. 322 (Paris: Colin, 1957), pp. 151-153.

وبهـذا نصـل إلـى أنّ الفـروض تختبـر بالتّجربـة، وأنّ كارل بوبـر اسـتخدم الاسـتدلال الاسـتنباطي التّجريبـي لا الاسـتدلال الاسـتنباطي التّحليلـي، فالمنهـج الاسـتنباطي المعاصـر، أصبـح يعبّـر عـن نفسـه بواسـطة أنسـاق لا حصـر لهـا فـي مجـال علـم واحـد، كمـا أصبحـت مسـألة الصّـدق ترتبـط بعـدم تناقـض العبـارات فـي النّسـق الواحـد ولا ترتبـط بنـوع مـن الصّـدق المطلـق، فمـا هـو صـادق فـي نسـق مـا ربمـا لا يكـون كذلـك فـي نسـق آخـر، ولهـذا فمقدّمـات الاسـتدلال الاسـتنباطي المعاصـر يجـب أن تكـون مجـرّد فـروض.

مـن الواضـح إذاً، أنّ هانـز ريشـنباخ قـد ابتعـد مـن فهـم المنهـج الفرضـي الاسـتنباطي الـذي اسـتخدمه كارل بوبـر كمنهـج للتّبريـر لا للكشـف، - كمـا هـو الحـال فـي الاسـتدلال الاسـتقرائي -، حيـث يقـول: «المنهـج فـي العلـم ليـس هـو الفـن أو الكيفيـة التـي نكتشـف بهـا شـيئاً مـا، بـل هـو الطّريقـة التـي نبـرّره بهـا»[٢٤].

ينتهـي كارل بوبـر إلـى عـدم إمـكان اسـتخدام الاسـتقراء، فهـو ليـس منهجـاً علميـاً يمكـن الاعتمـاد عليـه فـي صياغـة القوانيـن الطّبيعيـة، وأنّـه مهمـا يكـن الأمـر فـإنّ عـدد حـالات البجـع الأبيـض التـي سـبق ولاحظناهـا، لا تبـرّر النّتيجـة القائلـة إنّ كلّ البجـع أبيـض، وفـي السّـياق ذاتـه يقـول كارل همبـل: «يسـتحيل جمـع كلّ الوقائـع حيـث إنّ هنـاك عـدداً لا متناهيـاً مـن الوقائـع فهـل لنـا أن نختبـر علـى سـبيل المثـال كلّ حبـات الرّمـال فـي كلّ الصّحـاري وعلـى كلّ الشّـواطئ، وهـل لنـا أن نـدوّن أشـكالها... وتركيبهـا الكيميائـي؟»[٢٥]. وبهـذا يكـون كارل بوبـر قـد اسـتخدم منهجـاً فرضيـاً اسـتنباطياً للبحـث العلمـي باعتبـاره بديـلاً للاسـتقراء، إنّـه منهـج التّكذيـب الـذي يضمـن خـاصّية العلـم التّجريبـي، المتمثّـلة بإمكـان التّكذيـب، ولقـد قـدّم لنـا أمثلـة علـى تطبيقـات منهجـه فـي التّكـذيب، ولعـلّ المثـال الـذي يفتخـر بتقـديمـه كثيـراً، هـو ذلـك المتعلّـق بالعالـم الفيزيولوجـي جـون إكسـلز[٢٦] الـذي توصّـل بعـد اسـتخدامه لمنهـج التّكذيـب البوبـري إلـى نظريـة جريئـة فـي علـم فيزيولوجيـا الأعصـاب، فقـد كان إكسـلز يعتقـد بالفـرض القائـل: إنّ الانتقـال الشـبكي العصبـي بيـن الخلايـا العصبيـة ذو طبيعـة كهربيـة، ثـمّ سـرعان مـا تبيّـن لـه خطـأ هـذا الفـرض ومحدوديتـه، إذ إنّ الانتقـال الكهربائـي عبـر الخلايـا العصبيـة المتشـابكة، لا ينطبـق علـى سـائر هـذه الخلايـا، والخطـأ هنـا كامـن فـي تعميـم هـذا الفـرض. وقـد صـرّح إكسـلز علـى حـدّ تعبيـر كارل بوبـر، أنّ أفـكار هـذا الأخيـر سـاهمت بقـوة فـي قبـول مـوت بعـض أفـكاره التـي كان مقتنعـاً بهـا لفتـرة طويلـة حيـث أدرك القـوّة التّحرّريـة العظيمـة لمذهـب بوبـر فـي المناهـج العلميـة ووصـف التّكذيـب

(٢٤) Popper, Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance, p. 28: «en science, la méthode n'est pas l'art et la manière dont on découvre quelque chose, maisune procédure par laquelle on le justifie».

(٢٥) كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة جلال محمد موسى (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٦)، ص ١٥.

(٢٦) إكسلز (John Eccles): عالم فيزيولوجي أسترالي الجنسية، تحصّل على جائزة نوبل سنة ١٩٣٦، لاكتشافه الوسائل الكيميائية الّتي تصل النبضات بالخلايا العصبية. ومن أهمّ مؤلّفاته الكتاب الّذي ألفه بالاشتراك مع كارل بوبر بعنوان: الذات ودماغها (The Self and its Brain)، وله كتاب آخر بعنوان: الصّدق والواقع.

بأنّه أكبر نجاح علمي[٢٧]. وبهذا يكون كارل بوبر قد قدّم إلينا هذا المثال لتبيان مدى نجاح منهج التّكذيب، لأنّنا قد نتعلّم الكثير من التّكذيب، ولا نتعلّم فقط متى تكون نظرية ما خاطئة، بل نتوصل أيضاً إلى معرفة سبب خطأ هذه النّظرية.

ثانياً: وحدة المنهج في العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية

إذا كان منهج العلوم الطّبيعية عند بوبر - كما أسلفنا - يتّخذ دائماً الشّكل أو النّموذج الاستنباطي الفرضي فإنّنا نتساءل هل هو منهج شامل لكلّ العلوم وبذلك تتحقّق الوحدة المنهجية (L'Unité méthodologique)، أم أنّ آلية الاستدلال الفرضي الاستنباطي ليست واحدة بين جميع العلوم (العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية) وبذلك تتحقّق التّعددية المنهجية؟

انتقل كارل بوبر من ميدان العلوم الطّبيعية إلى ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية حاملاً معه المبادئ والقواعد التي بنى عليها نسقه الإبستيمولوجي والتي شكّلت انطلاقته الفكرية الأولى، منها معيار إمكان التّكذيب وما يرتبط به من مفاهيم، كالمنهج الفرضي الاستنباطي والتّكذيب، وحاول تطبيقها في ميدان مغاير للأصل الذي طبّقت فيه، إنّه ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية. وأوّل ما قام به أثناء هذه النّقلة المعرفية هو تصحيح الاعتقاد بوجود فوارق بين منهج العلوم الطّبيعية ومنهج العلوم الاجتماعية، وشرح السّبب الذي أدّى إلى وجودها، وبعدها انتقل إلى الحديث عن أوجه التّشابه بين العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعية من أجل إبراز القاسم المشترك الموجود بينهما المتمثّل بالجانب العقلاني.

والوحدة المنهجية عند بوبر تعني أنّ العلوم، سواء كانت طبيعية أو إنسانية واجتماعية، تستخدم جميعاً منهجاً واحداً. ويرى أنّ العلوم الإنسانية التي تدرس كلّ ما يتعلّق بالإنسان من ظواهر نفسية، اجتماعية، تاريخية، سياسية، اقتصادية، ولغوية تستطيع بناء نظريات تفسيرية تنبّؤية كما هو الحال في العلوم الطّبيعية، وذلك باستخدام النّموذج الفرضي الاستنباطي الذي تستعمله العلوم الطّبيعية، وهناك تتحقّق الوحدة المنهجية. ولا ننسى أنّ القول بوحدة المنهج (L'Unité méthodologique)يُعد أهمّ مشروع نادت به الوضعية المنطقية قبل كارل بوبر، إذ حاولت وضع مشروع حول وحدة العلم، مشروع يطمح إلى وضع لغة واحدة في العلم لتميّزه من غيره، وذلك بغرض ردّ العلم بمختلف مباحثه إلى لغة التّحليل، كون قضايا العلم قابلة للتّحليل المنطقي - وضمّ جميع العلوم في لغة واحدة هي لغة الفيزياء، وبهذا تتحقّق الوحدة الشّاملة لكلّ العلوم (L'Unification de la science)، وهو ما يعطي وحدة منهجية لكلّ موضوعات البحث العلمي، لأنّ المنهج حسب الوضعية المنطقية إمّا أن يكون منهجاً علمياً، فيستخدم في كلّ العلوم، وإما أن لا يكون منهجاً علمياً.

---

(٢٧) Karl R. Popper, All Life is Problem Solving, translated by Patrick Camiller (London; New York: Routledge, 1999), pp. 12-13.

لكـن مشـروع الوضعيـة المنطقيـة المتمثّـل بوحـدة المنهـج آمـن بـه كارل بوبـر - علـى الرّغـم مـن أنّ المنهـج العلمـي عنـده - كمـا أسـلفنا - هـو المنهـج الفرضـي الاسـتنباطي الـذي يختلـف عـن المنهـج الاسـتقرائي الوضعـي المنطقـي، حيـث صـرّح قائـلاً: «سـأقترح فـي هـذا العـدد مذهبـاً يقـول بوحـدة المنهج أي يقـول بـأنّ العلـوم النّظريـة أو التـي تهـدف إلـى تقريـر العبـارات العامـة سـواء كانـت علومـاً طبيعيـة أو اجتماعيـة إنّمـا تسـتخدم جميعـاً منهجـاً واحـداً بعينـه»[٢٨]. والوحـدة المنهجيـة تتضمّـن خصائـص المنهـج الفرضـي الاسـتنباطي وهـي - كمـا رأينـا سـلفاً -: التّفسـير، التّنبـؤ والاختبـار، باسـتخدام النّمـوذج الاسـتنباطي، أو مـا يسـمّى منهـج المحاولـة واسـتبعاد الخطـأ، «العلـوم الطّبيعيـة مثلهـا مثـل العلـوم الاجتماعيـة تنطلـق دائمـاً مـن مشـكلات أي مـن شـيء مـا يثيـر دهشـتنا كمـا قـال فلاسـفة الإغريـق، ولحـلّ هـذه المشـكلات تسـتعمل العلـوم أساسـاً منهـج المحاولـة والخطـأ»[٢٩].

إذاً، منهـج اختبـار النّظريـات العلميـة - عنـد بوبـر - سـواء كانـت تنتمـي إلـى العلـوم الطّبيعيـة أو العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة يتـمّ علـى مراحـل:

المرحلة الأولى: تعدّ بمثابة المشـكلة القديمة.

المرحلة الثّانية: تمثّل الحلول المؤقّتة لهذه المشـكلة.

المرحلة الثّالثة: هي محاولة اسـتبعاد هذه الحلول من خلال المناقشـة النّقدية.

المرحلة الرّابعة: تمثّل مشـكلة جديدة وهي نتاج المناقشـة النّقدية.

إنّ العلـم يبـدأ مـن مشـكلات لا مـن ملاحظـات: «يولـد العلـم مـن مشـكلات وينتهـي إلـى مشـكلات»[٣٠]، ويمكـن اعتبـار هـذا الطّـرح بمنزلـة نقـد لنظريـة الحـس المشـترك التـي أسّـس عليهـا التّجريبيـون المناطقـة نظرياتهـم العلميـة القائمـة علـى الملاحظـة الحسّـية التـي تعـدّ نقطـة بـدء توصلنـا إلـى الفـرض، فـي حيـن أنّ أصـل المسـعى العلمـي عنـد كارل بوبـر يعـود إلـى مشـكلات لا إلـى الملاحظـات، العلـم يبـدأ بمشـكلة وينتهـي عنـد مشـكلة وفـق منهـج المحاولـة والخطـأ، وبعدهـا تأتـي عمليـة إنشـاء نظريـات علميـة تمثـل فروضـاً مؤقتـة، ثـمّ تأتـي عمليـة إخضـاع هـذه الفـروض، التـي وضعـت مـن دون تبريـر، لأشـدّ الاختبـارات. والاختبـار هنـا يتمثّـل بعمليـة اسـتبعاد الحلـول المؤقّتـة الخاطئـة، ومرحلـة الاسـتبعاد هـي محـرّك النّظريـات العلميـة، فبواسـطتها تتـمّ ملاحظـة التّقـدم والنّمـو، ذلـك عندمـا يتـمّ اسـتبعاد الحلـول المؤقتـة باعتبارهـا خاطئـة، فـإنّ المشـكلة القائمـة تبقـى مـن دون حـل، وهـذا مـا يعطـي الفرصـة لمحـاولات حلـول جديـدة وتبقـى هـذه الحلـول لفتـرة معينـة، ثـمّ تأتـي حلـول جديـدة أخـرى مغايـرة للحلـول السّـابقة فتزيحهـا لأنّهـا أقـوى منهـا، وتحـلّ محلّهـا وهكـذا دواليـك. مـن هنـا تتّضـح لنـا صيـرورة تقـدّم العلـم. وينبغـي أن نشـير هنـا إلـى أنّ تقـدّم العلـم حاصـل مـا دامـت المشـكلة الجديـدة تختلـف عـن المشـكلة القديمـة، لأنّ الأمـر لـو كان علـى غيـر هـذا الوضـع لوقعنـا فـي الـدّور.

(٢٨) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٢٩) Popper, La Connaissance objective: Une approche évolutionniste, p. 367.

(٣٠) Karl R. Popper, Realism and the Aim of Science, edited by W. W. Bartley III (London: Hutchinson, 1983), pp. 217-277.

الحاصل هو أنّ التّفسير في العلوم الطّبيعية والإنسانية - كما أكّد بوبر - يتّسم بسمة استنباطية، وعليه فالمنهج الفرضي الاستنباطي هو المنهج التّجريبي في العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية على السّواء، والتّشابه الموجود بين العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعية في نظر بوبر يتمّ بناء على عدّة خطوات هي:

١ - الانطلاق من مشكلة نظرية وليس من ملاحظة حسية.

٢ - وحدة المنهج الفرضي الاستنباطي.

٣ - المحاولة والخطأ التي تمثّل آلية سير العلوم وتطوّرها.

٤ - العقلانية النّقدية.

كلّ باحث يبدأ من مشكلة نابعة من ظاهرة قد تكون طبيعية أو بيولوجية أو إنسانية، وبعد دراسة هذه المشكلة نستنبط منها عدّة حلول. وهنا يأتي تطبيق خطوة المحاولة والخطأ، حيث توضع هذه الحلول لاختبارات نقدية. فكل العلوم في نظر بوبر عليها اتباع الخطوات التالية:

م١ ← ح ح ← أ أ ← م٢

بهذا تتحقّق وحدة المنهج في هذه العلوم، ويكون بوبر قد قام بتعميم معياره ليشمل العلوم الاجتماعية والإنسانية، فالنّظرية كما يراها بوبر سواء كانت طبيعية أو اجتماعية فرضية تخمينية قابلة للتّكذيب، وهي التي تحقّق تقدّماً معرفياً وتشكّل حافزاً لاستبدال وجهات نظر بأخرى تمثّل دلالة واضحة على علمية هذه النّظرية وموضوعيتها حتى ولو كان مصدرها أسطورة ما، «(أ) يضمّ منهج العلوم الاجتماعية، مثل منهج العلوم الطّبيعية، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاءاتنا. تقترح الحلول وتنتقد، فإذا لم يكن الحلّ المقترح مفتوحاً للنّقد الموضوعي استبعد على أنّه غير علمي؛ (ب) فإذا كان الحلّ المقترح مفتوحا للنّقد الموضوعي هنا نحاول تفنيده، فكلّ النّقد يتضمّن محاولات للتفنيد؛ (ج) إذا ما فنّد حلّ مقترح بسبب نقدنا، اقترحنا حلاً آخر؛ (د) فإذا صمد أمام النّقد قبلناه مؤقّتاً ونحن نقبله على أنّه قبل أي شيء جدير بجدل ونقد تالٍ؛ (هـ) وعلى هذا فإنّ المجتمع العلمي منهج محاولات تجريبية [...] كلّ مشاكلنا [...] إنّه تطوير نقدي لمنهج «التّجربة والخطأ»»[٣١]. وفي مقدور أيّ باحث في ميدان العلوم الاجتماعية أن يقترح حلّا بصدد مشكلة اجتماعية ما وإذا كان هذا الحلّ غير قابل للنّقد والاختبار يستبعد - لأنّ إمكان النّقد يشير إلى خاصّة علمية - أما إذا كان يقبل النّقد فيوضع تحت اختبارات قاسية ونقد لكلّ معطياته وبالتّالي من الممكن قبول هذا الحلّ في حال صموده ويكون قبوله مؤقّتاً.

ولقد رفض أنصار الاتّجاه اللاّطبيعي أمثال: دلتاي (W. Dilthey) وكروتشه (B. Croce) وغيرهما فكرة وحدة المنهج، أي إخضاع العلوم الاجتماعية والإنسانية لمنهج العلوم الطّبيعية، على

(٣١) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٦٦)، ص ٨٨.

اعتبـار أنّ المنهـج مختلـف فـي كليهمـا، ولعـل دروبسـن كان أوّل مـن أشـار إلـى هـذه التّعدديـة المنهجيـة فـي وقتنـا الحاضـر[٣٢]. كمـا رأى دلتـاي أيضـاً أنّـه مـن غيـر الممكـن تطبيـق منهـج العلـوم الطّبيعيـة علـى علـوم الإنسـان، محـاولاً التّمييـز بينهمـا، علـى اعتبـار أنّ العلـوم الطّبيعيـة تعالـج وقائـع مادّيـة محسوسـة، بينمـا تعالـج العلـوم الإنسـانية معانـي غيـر محسوسـة أو غيـر مرئيـة... لمعرفـة مـا يختفـي وراء ذلـك مـن معـانٍ[٣٣]. وبالتّالـي فالعلـوم ليسـت علـى مسـتوى واحـد، فهـي تتعـدّد باختـلاف موضـوع البحـث ومنهجـه وأهدافـه، ومـن ثـم فمحاولـة توحيـد كلّ العلـوم بمنهـج واحـد محكـوم عليهـا بالفشـل، فلـو أخذنـا مثـلاً مشـكلات العلـوم الإنسـانية فإنّنـا نجدهـا أكثـر تعقيـداً مـن العلـوم الطّبيعيـة، ويبـرز هـذا التّعقيـد علـى عـدّة مسـتويات: فمثـلاً عندمـا نكـون بصـدد دراسـة ظاهـرة تاريخيـة فـإنّ هنـاك عوامـل نفسـية واقتصاديـة واجتماعيـة تتدخّـل فـي حـدوث هـذه الظّاهـرة، فالظّاهـرة التّاريخيـة وحتـى النّفسـية أو الاجتماعيـة تتشـابك فيهـا عوامـل متعـدّدة، إضافـة إلـى تأثيـر ظواهـر أخـرى كونيـة كانـت أو فيزيائيـة أو كيميائيـة وبيولوجيـة، وهـو الأمـر الـذي يحتّـم عنـد ملاحظـة الظّاهـرة، إذ تأخـذ فـي الحسـبان كلّ العوامـل التـي تدخـل فـي تكويـن الظّاهـرة الإنسـانية. إضافـة إلـى أنّ المشـكلات الاجتماعيـة مثـل البطالـة والفقـر ونسـبة الـولادات مشـكلات معقّـدة مـن الصّعـب إيجـاد حلـول ملائمـة لهـا إذا مـا قورنـت بمختبـرات العلـم الطّبيعـي ومـا يسـود فيهـا مـن أنظمـة ومناهـج دقيقـة.

بيـد أن كارل بوبـر يـرى أنّ الاعتقـاد فـي كـون مشـكلات العلـوم الاجتماعيـة أكثـر تعقيـداً مـن العلـوم الطّبيعيـة اعتقـاد خاطـئ. ومصـدر الخطـأ «الأوّل هـو أنّنـا نميـل إلـى مقارنـة الأشـياء التـي لا يجـوز المقارنـة بينهـا، فنقـارن بيـن المواقـف الاجتماعيـة العينيّـة مـن ناحيـة والمواقـف الفيزيقيـة التّجريبيـة المعزولـة عـزلاً صناعيـاً مـن ناحيـة أخـرى. والمصـدر الآخـر هـو الاعتقـاد القديـم بـأنّ وصـف الموقـف الاجتماعـي يتطلّـب وصـف الأحـوال النّفسـية... ولكـن هـذا الاعتقـاد ليـس لـه مـا يبـرّره»[٣٤]. أمّـا مسـألة انعـدام الموضوعيـة فـي العلـوم الاجتماعيـة - كـون الإنسـان لا يمكـن أن ينتـج علمـاً معرفيـاً بذاتـه لأنّـه هـو الـذّات والموضـوع فـي آن واحـد، هـو جـزء مـن الظّاهـرة التـي هـي موضـوع دراسـته، وهـذا التّداخـل يحـول دون تحقيـق الموضوعيـة الموجـودة فـي العلـوم الطّبيعيـة التـي تجعـل موضوعهـا مسـتقلاً وخارجـاً عـن الباحـث، فـإنّ لبوبـر رأيـاً آخـر، فحتـى العلـوم الطّبيعيـة - فـي نظـره - تنعـدم فيهـا الموضوعيـة حيـث يقـول: «مـن الخطـأ الفـادح أن نعتقـد أنّ موقـف عالـم الطّبيعيـات أكثـر موضوعيـة مـن موقـف عالـم الاجتمـاع، فالعالـم الطّبيعـي ليـس سـوى متحيّـز مثـل كلّ شـخص آخـر، ومـا لـم ينتـمِ إلـى القلّـة التـي تنتـج باسـتمرار أفـكاراً جديـدة فإنّـه - للأسـف - كثيـراً مـا يكـون فـي غايـة التّحيـز، فيفضـل أفـكاره الخاصـة بطريقـة مشـايعة ومغرضـة. لقـد أسّـس بعـض مـن أكبـر الفيزيائييـن المعاصريـن مـدارس وقفـت تقـاوم الأفـكار الجديـدة مقاومـة شـديدة

---

(٣٢) عزمي إسلام، «مفهوم التّفسير في العلم من زاوية منطقية،» حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت)، السنة ٤، العدد ١٦ (١٩٨٣)، ص ٢٢ - ٢٨.

(٣٣) علي عبد المعطى محمد، رؤية معاصرة في علم المناهج (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٣٤٠.

(٣٤) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٦٨ - ١٦٩.

حقاً»[٣٥]. إضافة إلى هذا، يرى بوبر أنّ العلوم الطّبيعية ليست معصومة من ارتكاب الأخطاء، فتقدّم العلم لا يتمّ إلاّ بتصحيح الأخطاء وتجاوزها، كما أنّ الأخطاء التي ترتكب في العلوم الطّبيعية ليست أدنى من الأخطاء التي ترتكب في العلوم الاجتماعية، وخير دليل على ذلك أنّ الذي يدرس تاريخ الفيزياء سيكتشف على الفور أنّه حتّى الفيزيائيون العظماء ارتكبوا غلطات. منذ العام ١٩٠٥ حتى عام ١٩١٥ عمل أينشتاين في مشكلة الجاذبية قبل أن يصل إلى النّظرية التي يمكن أن تحلّ محلّ نظرية نيوتن، ومن تلك السّنوات العشر أمضى زهاء الأعوام الثلاثة الأخيرة بجملتها في ما يمكن أن يوصف بأنّه مسار خاطئ بالكلّية»[٣٦].

إضافة إلى هذا، رفض أنصار الاتّجاه اللاّطبيعي فكرة تطبيق الوحدة المنهجية على العلوم الإنسانية على اعتبار أنها تبتعد من المنهج العلمي الذي يبدأ بالملاحظة ثمّ الفرضية وبعدها التّجريب للوصول إلى القانون، فهذه الخطوات لا تتمشى مع متطلّبات العلوم الإنسانية، فمثلاً الملاحظة في المنهج العلمي هي ملاحظة الظّواهر، أمّا في العلوم الإنسانية فهي غير مباشرة، وهنا تكمن الصّعوبة، لأنّ الباحث يصطنع الوسائل التي تحلّ محلّ الملاحظة، فمثلاً في علم النّفس يوجّه الباحث الاستمارة بهدف التّعرف إلى الظاهرة موضوع الدراسة. ثمّ إنّ الملاحظة في العلوم الإنسانية لا تعبّر عن حقيقة الظّاهرة التي تتغيّر باستمرار، وهو ما يبعدها من المنهج العلمي. كما أنّ التّجريب الذي يصبح هو الآخر جزءاً من الظّاهرة التي تكون موضوعاً له من خصائصه التّكرار والإعادة لكن في العلوم الإنسانية يبدو أنّ الأمر غير ممكن؛ فالتّجربة لا يمكن إعادتها. والنّتيجة هي أنّ العلوم الإنسانية بعيدة كلّ البعد من تطبيق المنهج العلمي. لكن كارل بوبر يرفض هذه النّظرة، لأنّها قائمة على الاعتقاد بأنّ المنهج العلمي هو منهج استقرائي يبدأ بالملاحظة ثمّ الفرضية والتّجربة وأخيراً اكتشاف القانون. وهذا ما جعل البعض يقول إنّ العلوم الإنسانية لا تتمشى مع متطلّبات المنهج العلمي، في حين أنّ المنهج العلمي هو منهج فرضي استنباطي، منهج المحاولة والخطأ، منهج التّكذيب الذي يبدأ بمشكلة لا بملاحظة وينتهي بمشكلة يقول بوبر: «إنّ سوء الفهم الرّئيسي بشأن العلوم الطّبيعية يكمن في الاعتقاد أنّ تلك العلوم تبدأ من الملاحظة وجمع المعطيات أو الوقائع أو القياسات، ومن ثمّ تسير قدماً نحو ربطها أو التّضايف بينها، وهكذا تصل تلك العلوم إلى التّعميمات والنّظريات»[٣٧]. إذاً سوء الفهم النّاتج من الاعتقاد بالمنهج الاستقرائي كمنهج للعلوم الطّبيعية هو الذي أدّى إلى القول بصعوبة تطبيق المنهج العلمي على الظّواهر الإنسانية.

الحاصل أنّ بوبر يؤمن بوجود تشابه بين العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعية ويرفض الفوارق التي وضعها أصحاب الاتّجاه اللاّطبيعي، إنّه يؤمن بإخضاع العلوم الإنسانية للمنهج نفسه المستخدم

(٣٥) بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ص ٩٤.

(٣٦) كارل بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، تحرير مارك أ. نوترنو؛ ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ العدد ٢٩٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ١٧٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

فـي العلـوم الطّبيعيـة، والمنهـج الـذي يوحّـد البحـث العلمـي بأكملـه هـو المنهـج الـذي ينطلـق مـن مشـكلة وينتهـي بمشـكلة جديـدة تمثّـل حافـزاً لاسـتئناف البحـث وتحقيـق التّقـدم «نسـتطيع أن نظفـر بأفضـل تفهّـم لمناهـج العلـوم الطّبيعيـة، وبالمثـل تمامـاً لمناهـج العلـوم الاجتماعيـة، إذا سـلّمنا بـأنّ العلـم دائمـاً يبـدأ بمشـكلات وينتهـي بمشـكلات، ويكمـن التقـدم العلمـي - أساسـاً - فـي تطـوّر المشـكلات العلميـة، ويمكـن تقييـم التّقـدم العلمـي بوسـاطة الزّيـادة فـي رهافـة هـذه المشـكلات وثرائهـا وخصوبتهـا وعمقهـا»[٣٨].

لكـن إذا كان بوبـر قـد تحـدّث عـن التّشـابه الموجـود بيـن العلـوم الطّبيعيـة والعلـوم الإنسـانية، فهـل تحـدّث عـن وجـود اختـلاف بينهمـا؟ فـي تصـوّره، إن وجـد الاختـلاف فهـو اختـلاف مـن حيـث الدّقـة فـي تطبيـق مـا أسـماه النّمـوذج التّقريبـي القائـم علـى مبـدأ العقلانيـة، حيـث يقـول: «إنّنـا نسـتطيع فـي العلـوم الاجتماعيـة أن نسـتخدم منهجـاً يمكـن تسـميته بمنهـج التّركيـب المنطقـي أو العقلـي... وأعنـي بذلـك منهـج تركيـب النّمـاذج بنـاءً علـى افتراضنـا المعقوليـة التّامـة فـي جانـب كلّ الأفـراد الذيـن يحتويهـم موقـف معيـن، ثـم نقـدّر انحـراف السّـلوك الفعلـي لهـؤلاء الأفـراد عـن سـلوك النّمـوذج، باعتبـار هـذا الأخيـر إحداثيـاً قيمـة صفـر»[٣٩]. إذاً، مبـدأ العقلانيـة هـو الـذي يمثّـل صحّـة النّمـوذج فـي العلـوم الاجتماعيـة.

ثالثاً: التّاريـخ كنموذج للوحدة المنهجية

بعدمـا حـدّد بوبـر نقـاط التّشـابه بيـن العلـوم الطّبيعيـة والعلـوم الإنسـانية، وضـع الخطـوات المنهجيـة والمعرفيـة التـي تجعـل مـن التّاريـخ علمـاً لتمييـزه وفصلـه عـن النّظريـات التّاريخانيـة الزائفـة التـي لا تقبـل تطبيـق منهـج التّكذيـب علـى فروضهـا، لأنّهـا - فـي نظـر بوبـر - تنطلـق مـن مبـادئ غيـر واقعيـة وتدّعـي تفسـير كلّ أحـداث ومراحـل التّاريـخ. والتّاريـخ عنـد بوبـر يمثّـل التقـاء العلـوم الطّبيعيـة مـع العلـوم الاجتماعيـة فـي وحـدة المنهـج. ولقـد ميّـز بيـن مفهـوم التّاريـخ ومفهـوم التاريخانيـة فحـدّد الأوّل بكونـه نسـقاً مـن المعـارف البشـرية والمشـكلات التـي أثيـرت مـن خـلال تطـوّره؛ فالتّاريـخ لا يعلّمنـا طريقـة التّنبـؤ بالمسـتقبل بـل كل مـا يمكننـا فعلـه هـو الإعجـاب بالأحـداث الكثيـرة التـي مـرّت عبـر الزمـن، وأيضـاً الأشـخاص الرّائعيـن الذيـن اسـتطاعوا تـرك بصماتهـم، كمـا نتعلّـم منـه مـا يجـب أن نخـاف منـه دون الغـوص فـي إشـكالية معنـى التّاريـخ[٤٠]. أمّـا الثّانـي (مفهـوم التّاريخانيـة)، فقـد عرّفـه قائـلاً: «طريقـة فـي معالجـة العلـوم الاجتماعيـة تفتـرض أنّ التّنبـؤ التّاريخـي هـو غايتهـا الرّئيسـية كمـا تفتـرض إمـكان الوصـول إلـى هـذه الغايـة بالكشـف عـن القوانيـن أو الاتّجاهـات أو الأنمـاط أو الايقاعـات التـي يسـير التّطـور التّاريخـي وفقـاً لهـا»[٤١]، بـل يعتبرهـا «ببسـاطة فكـرة غبيّـة لأنّهـا محاولـة لاستكشـاف تاريـخ المسـتقبل فـي حيـن أنّ

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٣٩) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٧٠.

(٤٠) كارل بوبر، درس القرن العشرين، ترجمة الزواوي بغورة ولخضر مذبوح (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨)، ص ٧٤.

(٤١) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٥.

خاصّة التّاريخ أنه يضعنا دائماً أمام ثورة غير منتظرة وغير متوقّعة مثل ثورة الإلكترونات»[٤٢]. قد تحامل بوبر بكامل ثقله على التّاريخانية بسبب أنّ التّاريخ الإنساني يتأثّر في صيرورته بنمو المعرفة الإنسانية، كما لا يمكننا عقلياً أو عملياً أن نتنبّأ بكيفية نموّ معارفنا العلمية ولا بمستقبل سير التّاريخ الإنساني. إضافة إلى هذا تحدّث بوبر عن أعداء المجتمع المفتوح الذين وصفهم بدعاة الشمولية، حيث لم يتوان في انتقادهم في كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه، فابتداءً من اليونان وعند هوميروس لا يعدّ التاريخ سوى نتاج للإرادة الإلهية[٤٣].

يفهم من هذا، أنّ التّاريخ لم ولن يسير بمقتضى خطّة إلهية بل بفضل القدرات التي يملكها الإنسان (الجسدية والذّهنية والتّأملية)، لأنّه هو من صنع تلك الخطّة التّاريخية المتفاوتة في تقدّمها والمتنوّعة في مشاكلها. ولقد شرح بوبر الطّريقة التي على المؤرّخ السّير وفقها حيث تساعده على الفهم والتّحليل، يقول: «إنّ الجوهري، في ما أزعمه، ليس إعادة المعايشة بل تحليل الموقف محاولة المؤرّخ تحليل الموقف ووصفه لا تعدو أن تكون حدسه الافتراضي التّاريخي، نظريته التّاريخية، والمشكلة المحورية التي يحاول المؤرّخ حلّها هي السّؤال «ماذا كانت العناصر المهمّة أو الفعّالة في الموقف؟» وعلى قدر ما يحل هذه المشكلة يكون تفهمه للموقف التّاريخي أو لشطر من التّاريخ يحاول استيعابه. إنّ ما يحاول أن يفعله المؤرّخ أن يطرح حججاً موضوعية تؤيّد تحليله للموقف يفسح المجال أمام المناقشة النّقدية لحلولنا المبدئية لمحاولاتنا إعادة بناء الموقف، وعند هذا الحدّ نجده منهاجاً شديد الاقتراب من المنهج الفعلي للعلوم الطّبيعية»[٤٤]. نفهم من خلال هذا القول، أنّ بوبر يحاول جعل المؤرّخ موضوعي يقبل أي نقد أو تكذيب حيث يكون تحليله للحادثة التّاريخية تحمل إمكان تكذيبها، وهذه هي سمة العلمية عنده. فالمؤرّخ الذي يلتزم بمنهج التّحليل النّقدي ويطبّق الحدس العقلي في افتراضاته يتأهّل إلى مرتبة العالم في ميدان العلوم الطّبيعية، لمقاربة المنهجين. ولقد قدّم بوبر عدّة أمثلة للمؤرّخ يوضّح فيها الطّريقة الواجب إتّباعها لتحليل الحوادث التّاريخية ومحاولة حلّها.

رابعاً: الموقف المعاصر الرّافض فكرة وحدة المنهج

إنّ فكرة وحدة المنهج التي نادى بها بوبر ومدرسة الوضعية المنطقية - على اختلاف معنى المنهج عند كليهما - رفضها بعض المعاصرين، حيث أقرّ مثلاً فيرابند (P. Feyerabend) (١٩٢٤ - ١٩٩٤) صاحب المقولة الشهيرة: «كلّ شيء يمر» (All Things Goes) أنّه لا يوجد منهج واحد علمي ثابت لتطوّر العلم بل كلّ ما هناك هو التّعددية المنهجية التي تجعل مجال النّقد

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤٣) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٢١.

(٤٤) بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، ص ١٧٨.

أوسع كثيراً ممّا تكون عليه الوحدة المنهجية، يقول: «إذا تأمّلنا التّاريخ الماضي، فسوف نجد أنّه في المقابل كلّ قاعدة نريد الدّفاع عنها، توجد ظروف يتحقّق فيها التّقدم بكسر هذه القاعدة، وهذا يعني أنّ مناهج البحث تقدّم لنا في أحسن الأحوال قائمة مشوّشة من القواعد التّقريبية وأنّ المبدأ الوحيد الذي يمكن أن نثق فيه في كلّ الظّروف وهو كلّ شيء يمرّ»[٤٥]، كما أنّ الاعتماد على منهج علمي واحد - في نظر فيرابند - يؤدّي إلى ضعف الإبداع العلمي الذي يحتاج إلى النّقد والحرّية، وهذا يفترض وجود مناهج متعدّدة، فلا تمييز بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية على أساس أنّها كلّها علوم إنسانية أبدعها الإنسان وفق شروط ذاتية وموضوعية معاً، إنّها إنتاج بشري، فالعالم لا ينتج العلم وهو مقطوع الصّلة بالمجتمع، بل إنّ العملية تنبعث من صميم الإنتاج الاجتماعي. والعلم عند فيرابند لم يكن أبداً أسير منهج واحد، فهو يتطوّر وفق مناهج عديدة «فنحن اليوم مضطرّون إلى ممارسة العلم دون أن يكون لدينا قدرة على الرّكون إلى أي «منهج واحد» محدّد تماماً وراسخ تمام الرّسوخ»[٤٦]. ويمكن الإشارة إلى أنّ فكرة تعدّد المناهج استوحاها فيرابند - كما صرّح بذلك - من السّياسة والدّين، فما دامت السّياسة لها مناهج والدّين له مناهج ومذاهب فالأحرى للعلم أن يتعدّد في المناهج المعرفية؛ فالتّعدد هو سبيل التّقدم كما أنّ العلم إذا اتّبع منهجاً واحداً فسيحكم على نفسه بالموت[٤٧].

إنّ نظرة فيرابند تقترب كثيراً من نظرة لاكاتوس (I. Lakatos) الذي لم يجعل هو الآخر العلم حبيس قواعد ثابتة، بل ترك الحرّية للعلماء على اتّخاذ قراراتهم بأنفسهم من دون إرغامهم بقواعد جامدة؛ إذ إن الهدف من فكرة برامج الأبحاث العلمية هو معرفة كلّ حقبة تاريخية من خلال طبيعة المنهج المطبّق وهذا ما يعزّز فكرة التّعددية المنهجية.

خامساً: التّعددية المنهجية عند بوبر

بعدما رأينا - سلفاً - كيف أنّ بوبر آمن بوحدة المنهج، التي تمثّلت بمنهج التّكذيب أو المنهج الفرضي الاستنباطي كمنهج علمي وحيد تتّخذه العلوم التّجريبية والعلوم الإنسانية، سنرى في ما يلي صورة أخرى لكارل بوبر وهو يدافع عن التّعددية المنهجية في ميدان فرعي آخر ينتمي إلى العلوم الإنسانية، ألا وهو الفلسفة، وذلك بعدما خصّص لهذا الفرع زاوية نوعية حيث أعطاه مفهوماً ومنهجاً مغايرين للفروع الأخرى التي تشملها العلوم الإنسانية، سواء كان على مستوى الموضوع أو المنهج. فهو يرى أولاً أنّ الفلسفة ليست علماً تجريبياً ولا منطقاً خالصاً بل هي الميثودولوجيا[٤٨]،

---

(٤٥) بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧)، ص ٢١.

(٤٦) بول فيرابند، العلم في المجتمع الحر، ترجمة سمير حنا صادق؛ تحقيق السيد نفادي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١١٣.

(٤٧) بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ص ١٢٢.

(٤٨) Popper, Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance, p. 404.

بمعنى دراسة مناهج العلوم. ثانياً حصر مهمّتها في التّأمل النّقدي في الكون وفي المعرفة بما فيها قيم الخير والشر[٤٩]. وما دام الأمر كذلك فهي ليست حكراً على فئة قليلة من النّاس بل هي إنتاج كلّي وعامّ أي يشمل كلّ عقول الناس من دون استثناء (كل الناس فلاسفة، لأنّنا جميعاً بطريقة أو بأخرى نتّخذ موقفاً تجاه الحياة والموت)[٥٠].

وفي مسألة علاقة الفلسفة بالعلوم أنكر بوبر ضرورة الفصل بينهما على اعتبار أنّ منشأ العلم يعود إلى التّأملات الفلسفية، حيث صرّح قائلاً: «وأنا أرى أنّ الفلسفة لا يجب أبداً ولا يمكن في الحق أن تُفصل عن العلوم؛ فالعلم الغربي كلّه - من النّاحية التّاريخية - هو نسل التّأملات الفلسفية الإغريقية في الكون، في نظام العالم. أمّا الأجداد المشتركة لكل العلماء ولكل الفلاسفة فهم هوميروس، وهيزيود، وقبل السقراطيين»[٥١].

أمّا عن منهج الفلسفة، فقد استبعد بوبر الوحدة المنهجية وترك الحرّية للفلاسفة على اتّخاذ قراراتهم بأنفسهم من دون إرغامهم بقواعد جامدة - كما هو الحال في العلوم التّجريبية والاجتماعية - فلقد آمن بالتّعدّدية المنهجية في مجال الفلسفة فقط باعتبارها (الفلسفة) ميثودولوجيا لا علماً قائماً بذاته كالعلوم الطّبيعية أو الاجتماعية؛ فموضوعها هو دراسة مناهج العلوم لا دراسة ظاهرة معيّنة. صحيح أنّ الفلسفة تنتمي إلى مجال الدّراسات الإنسانية والاجتماعية لكنّها في نظر بوبر ليست علماً بل هي نظرية المناهج (Théorie des méthodes). إضافة إلى هذا، رفض بوبر حصر وظيفة الفلسفة في تحليل اللّغة العلمية، وهو يؤاخذ التّحليليين على زعمهم وجود منهج خاص بالفلسفة[٥٢]، ألا وهو منهج التّحليل المنطقي للّغة، حيث صرّح قائلاً: «يعتقد محلّلو اللّغة أنهم مطبّقون لمنهج خاص بالفلسفة، وهم في ذلك على خطأ، إذ إنّني أعتقد في الأطروحة التّالية: الفلاسفة أحرار كالآخرين في أن يستعملوا أيّ منهج للبحث عن الحقيقة لا يوجد منهج خاص بالفلسفة... المشكل الرّئيسي للإبستيمولوجيا كان وسيبقى مشكلة نموّ المعرفة والطّريقة الأفضل لدراستها هي دراسة نموّ المعرفة العلمية»[٥٣].

ما يلاحظ في هذا الخطاب هو أنّ كارل بوبر لم يشأ تضييق الخناق على الفلسفة، فراح يدعو إلى التّعددية المنهجية على اعتبار أنّه أجاز للفلاسفة استعمال (أيّ منهج) للوصول إلى الحقيقة، وبهذا يكون قد عكس دعوة فلاسفة التّحليل والوضعية المنطقية أيضاً التي فكّرت في أن تقيم المعرفة بصفة عامّة، على نظام واسع من القضايا المترابطة منطقياً والمعّبر عنها في لغة الفيزياء.

---

(٤٩) بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ص ٢٢٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٥٢) إدموند هوسرل (Edmond Husserl) (١٨٥٩ - ١٩٣٨): سلّم بوجود منهج خاص بالفلسفة ولكن في صورته الفينومينولوجية، حيث يجعل الفلسفة مستقلّة عن العلم لا تابعة له.

(٥٣) Popper, The Logic of Scientific Discovery, p. 15.

إنّ النتيجة التي توصّلنا إليها في بحثنا عن «كارل بوبر بين الوحدة والتعددية المنهجية» تتكون من النقاط التالية: ربط كارل بوبر بين ثلاثة مفاهيم أساسية في فلسفته وهي: «المنهج»، «معيار العلم»، و«تقدم العلم»، حيث جعل المفهوم الأول الذي اصطلح عليه «المنهج النقدي» أو «منهج المحاولة والخطأ» منهجاً شاملاً لكل العلوم (الطبيعية والإنسانية)؛ واعتبر الضامن الرئيسي لمعيار العلم «إمكان التكذيب»، أمّا المفهوم الثالث وهو «تقدم العلم» فقد استعان به ليسوّغ المفهوم الأوّل.

- يجب تثمين ما قدمه كارل بوبر من جهد في إنقاذ الفلسفة من عملية إدماجها بالخطاب العلمي، وكذلك تحرير المنهج الفلسفي من الوحدة المنهجية، لكن هذا الجهد كان ثمنه قاسياً، حيث أدى به إلى الولوج في الدغماتية - التي عاب عليها كثيراً في وقت ما - على اعتبار أنّ القول بوحدة المنهج (العلم يسير وفق منهج واحد ثابت لا يتغير وهو منهج التكذيب) وبضرورة توظيفه في العلم الطّبيعي وفي العلوم الإنسانية بوصفه المنهج الوحيد للعلم، يحمل في ثنائه مفهوم الدغماتية.

- مكننا تحليل البحث من استخلاص أن بوبر حاول إخفاء الدّغماتية عندما نادى بالحرّية والنّقد تحت غطاء مصطلح «التّعددية المنهجية» في ميدان الفلسفة، ولكن - في نظرنا - المقدّمة التي انطلق منها المتمثّلة بوحدة المنهج في العلوم الطّبيعية والإنسانية والنّتيجة التي انتهى إليها، المتمثّلة بتعدّد مناهج البحث عن الحقيقة في الفلسفة غير متّسقتين، لأنّه إذا كانت العلوم (الطّبيعية والاجتماعية) لها منهج واحد وهو منهج التّكذيب، فكيف للفلسفة أن تدرس هذا المنهج باستخدام مناهج متعدّدة؟ ونحن باستقراء فلسفة كارل بوبر وجدناه يستخدم منهجاً واحداً في البحث عن «مشكلة التّمييز بين العلم واللّاعلم» التي جعلها المشكلة الرّئيسية لمعظم المشكلات الفلسفية، وذلك عندما صرّح أنّه باستخدام منهج التّكذيب سنتمكّن من حلّ مشكلة التّمييز، هذه الأخيرة اعتبرها مشكلة منهجية بالدّرجة الأولى، إضافة إلى أنّ «معيار إمكان التّكذيب»، الذي قدّمه كحلّ لمشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم له طابع منهجي، يقوم على الممارسة العملية للنّظريات العلمية. ثمّ لا ننسى - كما قلنا سلفاً - أن «منهج التّكذيب» جعله بوبر الضّامن الرّئيسي لمعيار إمكان التكذيب، وبهذا يكون قد استعان بالشكل «النموذج الفرضي الاستنباطي» كمنهج شامل للعلوم الطّبيعية والإنسانية بل وكمنهج للبحث عن حقيقة معيار التّمييز بين العلم واللاعلم.

- تجاوز بوبر في تحليله الفلسفي لمشكلة «التّمييز بين العلم واللاعلم» استخدام التعددية المنهجية وذلك عندما رفض التّحليل المنطقي كمنهج واكتفى فقط بالتّحليل المنهجي، وصّرح أنّ الأوّل لا يحّل لنا مشكلة التّمييز، وفي هذا الشّأن يقول: «إذا قمنا بتمييز العلم التّجريبي باستخدام التّركيب الصّوري أو المنطقي لعباراته فلن نتمكن من استبعاد الصّور الميتافيزيقية منها. وعلى هذا يقدّم اقتراحي بأنّ العلم التّجريبي ينبغي أن يميّز بمنهجه وبطريقتنا في معالجة الأنساق العلمية،

ومـن ثـمّ فإنّنـي سـأحاول وضـع القواعـد، أو إن شـئت المعاييـر، التـي بواسـطتها يسترشـد العالـم حينمـا يكـون مشـغولاً فـي البحـث أو الكشـف بالمعنـى الـذي نفهمـه»[٥٤].

إنّ مـا يمكـن قولـه هـو إنّ بوبـر فـي بحثـه عـن حـلّ لمشـكلة التّمييـز فـي مجـال الفلسـفة حطّـم المقولـة التـي دافـع عنهـا، المتمثّلـة بتعـدّد المناهـج، حيـث بنـى حلّـه لهـذه المشـكلة علـى أسـاس منهجـي واحـد مسـتعيناً بتاريـخ العلـم، فاسـتخدم «منهـج التّكذيـب» الـذي نـادى بـه فـي العلـوم الطّبيعيـة والعلـوم الاجتماعيـة، وبهـذا يكـون قـد طبـق فعـلاً الوحـدة المنهجيـة فـي كل العلـوم بمـا فيهـا النّشـاط الفلسـفي.

المراجع

إسـلام، عزمـي. «مفهـوم التّفسـير فـي العلـم مـن زاويـة منطقيـة.» حوليـات كليـة الآداب (جامعـة الكويـت): السـنة ٤، العدد ١٦، ١٩٨٣.

البعزّاتـي، بناصـر. خصوبـة المفاهيـم فـي بنـاء المعرفـة: دراسـات ابسـتمولوجية. الربـاط: دار الأمـان للطباعـة والنشـر والتوزيع، ٢٠٠٧.

بوبـر، كارل. أسـطورة الإطـار: فـي دفـاع عـن العلـم والعقلانيـة. تحريـر مـارك أ. نوترنـو؛ ترجمـة يمنـى طريـف الخولـي. الكويـت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣. (عالم المعرفة؛ العدد ٢٩٢)

ـــــــ. بحثـاً عـن عالـم أفضـل: محاضـرات ومقـالات ثلاثيـن عامـاً. ترجمـة أحمـد مسـتجير. القاهـرة: الهيئـة المصريـة العامة للكتب، ١٩٦٦.

ـــــــ. بـؤس الإيديولوجيـا: نقـد مبـدأ الأنمـاط فـي التّطـور التاريخـي. ترجمـة عبد الحميـد صبـره. بيـروت: دار السـاقي، ١٩٩٢.

ـــــــ. درس القـرن العشـرين، ترجمـة الـزواوي بغـورة ولخضـر مذبـوح. بيـروت: الـدار العربيـة للعلـوم - ناشـرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨.

ـــــــ. المجتمع المفتوح وأعداؤه. ترجمة السـيد نفادي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشـر، ١٩٩٨.

تريكو، جـول. المنطق الصّوري. ترجمة محمود يعقوبي. الجزائر: ديـوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٢.

ريشـنباخ، هانز. نشـأة الفلسـفة العلمية. ترجمة فؤاد زكريا. بيروت: الدار العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٨.

صليبـا، جميل. المعجم الفلسـفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧.

عبد القادر، ماهر. فلسـفة العلوم: المشكلات المعرفية. الإسـكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨.

عبـد المعطي، فاروق. نصوص ومصطلحات فلسـفية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

فيرابند، بول. ثلاث محاورات في المعرفة. ترجمة محمد أحمد السـيد. الإسـكندرية: منشـأة المعارف، ١٩٩٧.

ـــــــ. العلـم فـي المجتمـع الحـر. ترجمـة سـمير حنـا صـادق؛ تحقيـق السـيد نفـادي. القاهـرة: المجلـس الأعلـى للثقافة، ٢٠٠٠.

قنصوة، صلاح. فلسـفة العلم. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشـر، ١٩٨٣.

محمد، علـي عبد المعطى. رؤية معاصرة في علم المناهج. الإسـكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

همبل، كارل. فلسـفة العلوم الطبيعية. ترجمة جلال محمد موسـى. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٦.

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

Blanché, Robert. Introduction à la logique contemporaine. Paris: Colin, 1957. (Col. Armand Colin; no. 322)

Nagel, Ernest. The Structure of Sciences. London: Routledge, 1974.

Popper, Karl R. All Life is Problem Solving. Translated by Patrick Camiller. London; New York: Routledge, 1999.

———. Conjectures et réfutations: La Croissance du savoir scientifique. Trad. de l'all. par Michelle-Irène et Marc B. de Launay. Paris: Payot, 1985.

———. Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance. Paris: Hermann, 1999.

———. La Connaissance objective: Une approche évolutionniste. Trad. par Jean Jacques Rosat. Paris: Flammarion, 1998.

———. The Logic of Scientific Discovery. 11th impression. London: Hutchinson of London, 1983.

———. La Quête inachevée. Trad. de Renée Bouveresse. Paris: Calmann-Lévy, 1981.

———. Realism and the Aim of Science. Edited by W. W. Bartley III. London: Hutchinson, 1983.

Russell, Bertrand. La Philosophie de l'Atomisme Logique. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

الفصل الخامس

موقف غادامير من العلوم الإنسانية

نادية بويدغاغن

تمهيد

كانت الظّاهرة الإنسانية موضوع اهتمام كبير منذ الأزمنة البعيدة، لهذا هي أقدم من العلوم الطّبيعية، وأبسط مقارنة بين دساتير أرسطو وفيزيائه أو بين تناول أفلاطون وفلاسفة الإسلام مسائل الأخلاق والمجتمع والسّياسة، وبين تناولهم مسائل الكواكب والمعادن، تبيّن هذا، ورغم ذلك لم يفكّر جدّياً في هذه العلوم حتّى القرن التّاسع عشر، والسّبب في نظر الباحثة يمنى طريف الخولي هو المشاكل التي تعانيها والتي لم تتحرّر منها، ولو نسبياً وبصورة فاعلة، إلا في مطالع الربع الثاني من القرن العشرين، حيث ظهر أنّ الدّراسات الإنسانية قد شقّت لنفسها طريق العلم بالمعنى الدّقيق، وقطعت منه شوطاً كبيراً، إذ إنّ أصحاب هذه الدّراسات قد نازعهم الحلم الطّوباوي بالظّفر بمنزلة تساوي منزلة الفيزياء، بمناهجها الرّياضية وتطبيقاتها، وذلك من طريق إعادة تشكيل البشر والمجتمعات. نجد مثلاً دعوة جون ستيوارت مل، وهو من أعلام الفكر التّجريبي الحديث، في كتابه نسق المنطق إلى تأسيس العلوم الإنسانية تماماً، كالعلوم الطّبيعية، وقد لاقت دعوته استجابة كبيرة لدى أوغست كونت[1].

لكن رغم بلوغ العلوم الإنسانية منزلة أهّلتها لمقارنتها بالعلوم الطّبيعية، وبمجرّد إجراء هذه المقارنة، اتّضح عجزها عن تحقيق ما أحرزته العلوم الطّبيعية من تقدّم، حتى إنّه أصبح يطلق على تخلّفها النّسبي عن هذه العلوم اسم أزمة العلوم الإنسانية، التي سمّاها إدموند هوسرل أزمة العلوم

---

(١) يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٦)، ص ٥٦ - ٥٩ و٦٢ - ٦٣.

الأوروبية[٢] وهو عنوانٌ لأحد كتبه؛ ففينومنولوجيته في نظر الباحثة نفسها السّابق ذكرها تعبّر عن جهده المستميت لإزالة الهوّة بين العلوم الطّبيعية والإنسانية، من منطلق رفضه التّسليم السّاذج للمذهب الطّبيعي[٣] من أمثال الوضعيين، ودعاة فرض النّموذج الطّبيعي ووحدة العلم[٤]. فالظّاهر أنّ هناك توجّهات ضدّ التّوجه المحتفي بالعلوم الطّبيعية والرّاغب في الاحتذاء بنموذجها، وفي هذا السّياق نفسه تأتي مساهمة هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) الذي حملت بداية بحوثه في العلوم الإنسانية، موقفه المقاوم لمزاعم وجود منهج علمي شامل: «بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومة في العلم الحديث نفسه لمزاعم المنهج العلمي الشاملة»[٥]، وإن كان يعترف بالهيمنة التي حازها المفهوم الدّيكارتي عن المنهج الواحد الصّالح لجميع موضوعات المعرفة الممكنة في الإبستيمولوجيا الحديثة، إلا أنّه لا يتوانى في الكشف عن موقفه المعاكس، إذ قال: «إنّ ما يميز موقفي أنا في إطار العمل الفلسفي في القرن العشرين هو أنّني أنشغل مرة أخرى في المجادلة بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية»[٦].

يتمثّل موضوع المجادلة الذي شغل غادامير إذاً بمسألة وحدة العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية، حيث يرى أنّ مناقشة هذه المسألة هي مناقشة مضلّلة، لأنها لا تنطلق من حقيقة أنّ وظائفهما مختلفة اختلافاً أساسياً؛ فالعلوم الطّبيعية تتوسّل طريقة موضوعية، بينما تتوسّل العلوم الإنسانية سبل التّشارك والحوار. بل إنّ غادامير يصل إلى اعتبار القول بأنّ التّمييز بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية لم يعد تمييزاً مهمّاً كما كان في القرن التاسع عشر، قولاً خاطئاً وينطوي على مفارقة تاريخية، فإذا كانت العلوم الطّبيعية لم تعد تتحدّث عن الطّبيعة من دون أن تتحدّث عن التّطور والتّاريخ، وما دام الكائن الإنساني يحتلّ مكاناً في التّاريخ الطّويل للكون، فمن المناسب القول

---

(٢) إنّ ما يوضّح هذه التسمية في نظر الباحث صلاح قنصوة هو كون هوسرل لم ينشغل بقضية التفرقة بين العلوم الطّبيعية والإنسانية، ولم يقنع بتأسيس العلوم الإنسانية فحسب، بل كان معنياً بأكثر من هذا، وهو كيفية وضع الأسس المطلقة للمعرفة الإنسانية، وتشييد علم جديد هو الفينومنولوجيا، ليكون بمثابة الأساس القبلي أو الأوّلي لكل علم. انظر: صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٢٠٦.

(٣) المذهب الطّبيعي أو النزعة الطّبيعية هي نزعة لا ترى مبرّراً للتمييز بين نموذجين للعلم أحدهما للموضوعات الطّبيعية، والثاني للموضوعات الإنسانية والاجتماعية، ففي نظرها ليس للعلوم الإنسانية من مهمّة سوى احتذاء العلوم الطّبيعية. تنتسب لهذه النّزعة اتجّاهات كثيرة، منها الوضعية باتجاهاتها المتعدّدة وصورها المتجدّدة، كالنقدية التجريبية، والنزعة الفيزيائية والوضعية المنطقية، كما تنتسب إليها النزعة الإجرائية والسلوكية؛ ففي مسألة الصعوبات التي تواجه العلوم الإنسانية وكيفية التغلب عليها، يرى صلاح قنصوه أنّ هناك اتجاهين؛ الاتجاه الأول - يمثله المذهب الوضعي - يرى في العلوم الطبيعية النموذج الأوحد الذي يجب احتذاؤه لكي يحظى البحث في الإنسان والمجتمع بلقب العلم ـ أما الاتجاه الثاني فيمثل المواقف الأخرى التي تحرص على السعي إلى بلوغ «مستوى» العلوم الطبيعية من دون الالتزام بنموذجها أو احتذاء مثالها، إنما حسبها تحقيق المشروع العلمي وفقاً لتصوّر كل منها. انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٤٤، و٧٥.

(٤) الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها، ص ٦٤، و٢٣٠.

(٥) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتوره (طرابلس: دار أويا، ٢٠٠٧)، ص ٢٨.

(٦) هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢)، ص ٣٧.

إنّ العلوم الأخلاقية والرّوحية تنضم إلى العلوم الطّبيعية؛ لكن هذا هو الخطأ الفادح لدى غادامير، الذي اعتبره تأويلاً غير وافٍ لتاريخية الإنسانية. إنّ الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضع ملاحظة من وجهة نظر باحث، وإنّه لمن المستحيل اختزال هذه الكائنات إلى مجرّد موضوعات وفهمها من هذا المنظور، فخبرة الكائنات الإنسانية وهي تواجه نفسها عبر التّاريخ، هذا الشكل من الحوار، هذه الطّريقة في أن يفهم أحدنا الآخر، هذا كله مختلف اختلافاً أساسياً عن دراسة الطّبيعة وعن اختبار العالم والكائنات العاقلة، لهذا يرى غادامير أنه «يجب أن يتغيّر معنى كلمة «منهج». فهنا لا يوجد باحث يحتلّ موقع الذات الملاحظة»[7].

يستحضر غادامير - لما سبق - المعنى القديم لكلمة منهج، التي تعني مجمل النّشاط في حقل معيّن من القضايا والمشكلات، ليؤكّد أنّ المنهج ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما، إنّما هو بالأحرى يتعلّق بتوقّعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها، وهو على وعي بالتّحدي الذي يفصح به هذا المعنى للمنهج بوصفه عملاً يتلاءم مع شيء آخر، للعلوم الطّبيعية ومفهومها للموضوعية، الذي هو انشغال أساسي وواضح في العلوم الإنسانية، التي من المفروض أنّ ما هو مهمّ أساساً بالنّسبة إليها حسب غادامير هو مواجهة الكائن نفسه مقارنة بمواجهته شيئاً آخر مختلفاً عنه، إنّه مشاركة أقرب لما يحدث لمؤمن حين يواجه رسالة دينية منها لما يحدث في العلاقة بين الذات والموضوع في العلوم الطّبيعية، لهذا إذا كان الهدف النهائي للدّقة العلمية التي يكافح من أجلها المرء هي إقصاء وجهة النظر الذاتية، فإن هذا الأمر، كما يؤكّد غادامير، غير مناسب على المستوى الثقافي ولا في الحياة الاجتماعية؛ «فالمنهج لن يساعدني هنا على وضع نفسي في علاقة محدّدة بالآخر الذي كنت قد فرضته كموضوع»[8]. في هذه المسألة، أشار إلى أنّ منطق فيلهام دلتاي القائم على الافتراض القائل بموضوعية المنهج أمر مضلّل[9]، في حين نوّه بذكاء جان بول سارتر الشديد في وصفه لنذر الشؤم في النّظرة الموضوعية.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٩) على الرغم من انتقاد دلتاي مناهج العلوم الطّبيعية، إلا أنه ظل - كما يوضح ذلك مصطفى عادل - أميناً لهدفه المثالي في تحقيق معرفة موضوعية في الدّراسات التاريخية، لهذا اعتبره غادامير متورطاً في مثال «الموضوعية» الذي نادت به المدرسة التاريخية في ألمانيا، التي كان يمثلها في القرن التاسع عشر درويزن ورانكه، والتي كانت امتداداً للهرمينوطيقا الرومانسية التي يمثلها بالخصوص شلايرماخر ودلتاي نفسه - وهي المدرسة التي وجه إليها دلتاي الكثير من النقد - فالمعرفة الموضوعية، أي المعرفة الصحيحة موضوعياً، تشير إلى وجهة رؤية تعلو على التاريخ يمكن منها أن ننظر إلى التاريخ نفسه - غير أنّ هذا الأمر غير متوافر للإنسان، لكونه ذلك الكائن المتناهي التاريخي، الذي ينظر دائماً ويفهم من موضعه الخاص في الزمان والمكان، فليس بمقدور الإنسان، في رأي غادامير أن يقف فوق نسبية التاريخ ويظفر بمعرفة «ذات صواب موضوعي». إنّ دلتاي يستعير على غير دراية منه، مفهوم المنهج الاستقرائي من العلوم. انظر: مصطفى عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢١٢. وإنّ قصدية هوسرل في نظر غادامير هي بمثابة نقد جذري للنزعة الموضوعية التي انطوت عليها فلسفة دلتاي وغيرها من الفلسفات السابقة، حيث سمى هوسرل تطبيق مفهوم الموضوعية في العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية بالهراء. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٤١ و٣٦٢.

إنّ النتيجة التي خلص إليها غادامير - والتي نخلص إليها معه - هي كون منطق العلوم الإنسانية دوماً فلسفة في الفكر. لهذا، انتقد الفكرة الدّيكارتية حول المنهج، والمفهوم العريق للمنهج عند الإغريق، وبخاصّة نموذج دايفيد هيوم، لأنّه لا يسمح بتحديد تجربة العالم الاجتماعي والتاريخ. على العكس، إنّه يجعلنا نتجاهل كلّية جوهر هذه التّجربة عندما نقترب فقط من الطّريق الاستقرائية؛ فالغرض الحقيقي للمعرفة التّاريخية لدى غادامير يكمن في فهم هذه الظّاهرة وليس تفسيرها: «الغرض الحقيقي للمعرفة التّاريخية ليس هو «تفسير» ظاهرة واقعية كحالة خاصة لقاعدة عامة، هدفها الحقيقي هو «فهم» ظاهرة تاريخية في خصوصيتها، ووحدتها. ما يهمّ المعرفة التّاريخية ليس هو معرفة كيف أنّ الناس والأمم والدّول يتطوّرون عموماً، وإنّما كيف أنّ هذا الإنسان، هذه الأمة، هذه الدولة، قد أصبحت على ما هي عليه الآن: كيف تمّ كلّ هذا وكيف وصل لهذا الحد»[١٠].

فلسفة العلوم الإنسانية: يشير غادامير في ما يخص تسمية العلوم الإنسانية[١١]، إلى كونها ترجمة للعلوم التاريخية الحديثة - هذه الترجمة تعبّر عن اصطلاح -، وهو الأمر الذي يجعلنا نفهم سبب ربطه مشكلات العلوم الإنسانية بظهور الوعي التّاريخي، الذي اعتبره الثورة الهامة التي شوهدت منذ العصر الحديث. وأنّ ما يقصده بالوعي التاريخي هو امتياز الإنسان الحديث: «هو الذي يملك وعياً بتاريخية كلّ حاضر وبنسبية كلّ الآراء»، لكن هذا الوعي التّاريخي المميز للإنسان المعاصر والذي هو امتياز، قد يكون عبئاً. وهو عبء في نظر غادامير ربما لم يفرض على أحد الأجيال السابقة[١٢]، لكن كيف يحدث هذا؟وما السّبيل لتفادي تحول الوعي التاريخي من امتياز إلى عبء؟ إنّ هذه الواقعة التي وضعنا غادامير أمامها؛ كون الوعي التاريخي امتيازاً وعبئاً في الوقت نفسه، تسبّب حيرة وقلقاً، وهي تمثّل الإشكال الذي حاول حلّه، وحتى يتسنّى لنا فهمه وفهم أوجه علاقته بالعلوم الإنسانية - حلّه مرتبط بالعلوم الإنسانية التي ربط مشكلاتها بظهوره -، سنتطرق إلى موضوع هذه العلوم وكيفية دراستها بالنسبة إليها، يتمثل موضوع العلوم الإنسانية بالتّراث التّاريخي بجميع أشكاله[١٣]، الذي يتمّ البحث فيه بواسطة الفهم، إلاّ أن غادامير يميّز بين ما يعنيه هو من هذه اللفظة

---

(١٠) هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط ٢ (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠٠٦)، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(١١) إضافة إلى الطابع الإشكالي للعلوم الإنسانية الظاهر في النوعية المتفرّدة لموضوعها، وفي العلاقة المتميّزة بين الباحث وموضوعه، هناك مسألة التسمية التي ظلت طويلاً محل خلاف، إذ يوجد الكثير من التسميات التي يؤثر أصحابها أن تطلق على مجموع البحوث والدراسات المتعلّقة بالإنسان ونشاطه المتميز، ومنها العلوم الاجتماعية، والعلوم الثقافية، العلوم السلوكية، والعلوم العقلية أو الروحية، والعلوم المعنوية. انظر: صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية.

(١٢) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٤٧ و١٥١. انظر أيضاً كتابه: Hans Georg Gadamer, Le Problème de la conscience historique (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1963), p. 7.

(١٣) يرى غادامير أنه لم يعد هناك اختلاف بين تأويل الكتابات الدينية والكتابات الدنيوية، بل إنّ هناك تأويلية واحدة موضوع دراستها العالم التاريخي، وهو الكتاب الغامض العظيم، والعمل الكلي للروح الإنسانية، المكتوب بلغات الماضي، الذي علينا مهمة فهم نصوصه. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٢٦٢.

واستعماله لها وبين التأويلية القائمة على فن الفهم، التي ينتقدها: «ولئن جعلنا الفهم موضوعاً لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فن الفهم أو تقنية الفهم، مثلما أرادت أن تكون التّأويلية اللّغوية التّقليدية والتّأويلية اللاهوتية»[١٤]. فماذا يعني الفهم لدى غادامير؟ وما طبيعة تجربته التأويلية؟ وكيف يتحقّق الفهم والتأويل؟

أولاً: تجربة غادامير التّأويلية

يصرّح غادامير في كتابه فلسفة التأويل باعتقاده حول الدّور الذي تؤديه الفلسفة في أيامه، المتمثّل بإيجاد أرضية تضمّ جميع الاتّجاهات والنّزعات المختلفة، إيماناً منه بأنّ هذا هو الطّريق الذي به سيتلاشى التعارض القديم بين علوم الطّبيعة والعلوم الإنسانية، وتصبح بذلك المناقشات حول اختلاف وتباين المناهج عديمة الفائدة، بل إنّه يذهب إلى حدّ تأكيد عدم إمكان أي أحد التخلص من التفكير التأملي الذي يميّز الفكر الحديث، لهذا هو يعتبر أنّ نظرية العلوم الإنسانية ليست منهجية - تتعلّق بمجموعة محدّدة من العلوم -، إنّما هي فلسفية في جوهرها: «إذا كانت العلوم الإنسانية تعقد روابط محدّدة مع الفلسفة، فليس فقط ضمن منظور إبستيمولوجي بحت، فهي لا تتقيّد بطرح مشكل على الفلسفة وإنّما تطرح بالعكس مشكلاً فلسفياً»[١٥].

ولعلّنا هنا نسائل غادامير عن طبيعة هذا المشكل الفلسفي الذي تطرحه العلوم الإنسانية. يكشف غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج عن مسعاه الفلسفي المتمثّل بمحاولته تطوير تصوّر عن المعرفة، وتصوّر عن الحقيقة يكون مطابقاً لمجمل تجربته التّأويلية، هذه التّجربة التي يقول عنها إنها تسعى إلى تقديم الظّاهرة التّأويلية بمداها الكامل، والتي ستكشف عن عدم كون الظّاهرة التّأويلية مشكلة منهج، لأنها لا تعنى ببناء المعارف الثابتة: «إنّ الظّاهرة التّأويلية ليست أساساً مشكلة منهج على الإطلاق.. إنها لا تُعنى ابتداء ببناء المعرفة المثبتة، حتى تفي بمطالب النّموذج المنهاجي للعلم؛ مع أنّها تعنى بالمعرفة والحقيقة أيضاً»[١٦]؛ فالمسألة إذاً لديه هي أن يميّز في التّأويلية تجربة للحقيقة هي نفسها طريقة لصنع الفلسفة، لهذا يؤكّد أنّ تأويليته المطورة ليست منهاجية للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقةً، وبناءً على هذا اعتبر أنّه ليس ممكناً لنا في جميع أشكال التّجارب التي بلغتها حقيقة ما، أن نتثبت منها بوسائل منهاجية مناسبة للعلم. لهذا، هو يربط اهتمامه في الظّاهرة التّأويلية باعتقاده في إمكان توفير البحث المعمّق في ظاهرة الفهم[١٧] الشرعية للحقيقة. إنّ اهتمام غادامير بالتّراث التّاريخي للفلسفة - وهي إحدى التّجارب التي عدّدها إلى جانب تجربة الفن والتاريخ - هو الأمر الذي سمح له بتدعيم قناعته في إمكان توفير البحث

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٥١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٧) يعتقد غادامير أنّ كلّ مشكلة عن التأويل هي في الحقيقة مشكلة عن الفهم. فهو (أي التأويل) في نظره يعنى بقدرة الفهم، وليس بقدرة التفسير. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١.

المعمّق لظاهرة الفهم شرعية الحقيقة، وهذا لاعتقاده أنّ الفهم كتجربة سامية لها أن تكشف عما هو وراء وهم المنهج التاريخي[١٨] المميّز للبحث في تاريخ الفلسفة، إذ «من الواضح أنّه في فهم نصوص المفكّرين العظماء، تعرف حقيقة ما لا يمكن بلوغها بأية طريقة أخرى، حتى لو كان هذا يناقض معيار البحث والتّقدم اللّذين يقيس العلم نفسه بهما»[١٩]. ويصدق هذا الأمر أيضاً على تجربة الفن، الذي تكمن أهمّيته الفلسفية في أنّ حقيقة ما تجرّب، ومفاد هذا هو تأكيد الفن ذاته في وجه جميع محاولات عقلنته. لقد توصّل غادامير إلى هذه الحقائق بعدما أقدم على دراسة التّراث التّأويلي، الذي رفض فيه مفهوم النّبوغ العبقري المشترك، الذي يعدّ مفهوماً أساسياً في نظرية الفهم البشري الخاصة بالرّومانسية والوارثين عنها، معتبراً إياه فكرة مغرورة لأنّ هناك أمثلة لا نصادف فيها النّابغ العبقري المشترك مثل الأساطير والحكايات. وهذا ما يوضّحه قوله: «قمت بدراسة المفاهيم الأساسية لعلم الجمال، لأنّه لا يمكننا تأويل الأثر الفني بناء على فكرة النّبوغ العبقري المشترك مع صاحب الأثر وإعادة إنتاج الأصل»[٢٠]. فما يفترضه هو عدم إمكان فهم الأثر الفني من خلال مفهوم النّبوغ، لهذا تساءل عن الشيء الذي يعطي المشروعية في تأويل هذا التراث؟

يرى غادامير أنّ ثمّة مسافة يتعذّر غمرها بين الإنتاج العبقري وبين التّجربة التي نمارسها لحظة إعادة قراءة هذه المنتجات الفنية؛ لهذا انتقد التّاريخانية التي اكتشف أنّنا مسجونون بداخلها، ذلك أنّ فهم شعر من الأشعار مثلاً ليس هو نشاط البحث التّاريخي، لأن هذه التّجربة تعمينا وتستولي على إدراكنا، فالمراد ليس تأويل تجربتنا في حدّ ذاتها، وإنما الشّيء الذي يمسّنا في العمق. وعليه يتّضح أنّ ما يسعى إليه الفهم ليس إدراك الذاتية الخلّاقة لصاحب الأثر الفني أو الأدبي. لهذا السّبب يقول: نلتمس تفسير تجربتنا التّأويلية حيث «تعلّمنا هذه التّجربة أنّه لا يمكن استنفاد أهمية الأثر الفني. وبالمقابل ليس عبثاً أن نخضع ونستجيب إلى المعنى العميق المكتشف»[٢١]. يتعلّق الأمر الثاني الذي رفضه غادامير في التّراث بتجربة التّاريخ، حيث رفض فيه مسألة تطابق معنى التّاريخ (نزوع الأحداث) مع آفاق الفاعلين أو حتى مع قائد مشهد التّاريخ، فما رفضه هو فكرة وجود فاعل فريد يصنع التّاريخ ويؤثر فيه، معتبراً إياها السّبب في صعوبة وتعقيد النشاط التأويلي في هذه التّجربة، لهذا اقترح أن يكون التأويل لجميع المصادر بقصد اكتشاف مسار الحدث من دون الحضور في وضعية ملائمة تسمح بتحديد شخص معيّن يكون هو صاحب هذا الحدث والفاعل في مساره وتوجّهاته. فغادامير يفترض عدم إمكان انفصال المؤرّخ لكي يصف كلّ الظروف التي

(١٨) بحث غادامير في المشكلة التّأويلية، مسألة تطور المنهج التّاريخي في العصر الحديث - الّذي بلغ في نظره أوجه مع نشوء الوعي التاريخي - مبيناً أن دلتاي الذي تبنى بوعي التأويلية الرومانسية، هو من وسّعها إلى منهج تاريخي، وفي الحقيقة وسّعها إلى إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، كما أنّه وضح أن تأملات دلتاي الإبستيمولوجية قد جرت على نحو خاطئ. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ و٢٨٧ - ٣٥٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

تمتـزج وتتداخـل وتتشـابك لتشـكّل بذلـك الأحـداث والوقائـع فـي خصوصيتهـا. ولهـذا السّـبب ليـس فـي إمـكان المـؤوّل الاسـتناد إلـى شـاهد مباشـر.

إنّ مـا يهـدف إليـه غادامير مـن توظيـف التّجارب التـي عدّدها، هـو أن يبرز للوعـي العلمي ضـرورة اعترافه بحـدوده الخاصـة، مؤكّـداً أنّ ظاهرة الفهـم لا تتخلّل جميـع العلاقات الإنسـانية فقط، بل إنّ لها شـرعيةً مسـتقلّةً ضمـن العلـم أيضـاً، فهي تقـاوم أيّ محاولـة لإعـادة تأويلها بموجـب منهج علمـي، ولهـذا فإنّه لا منـاص لديه من العـودة القهقريـة الجديـة داخـل التـراث لتوضيـح الصعوبـات التي تنجـم عن تطبيـق المفهـوم الحديـث للمنهج علـى العلـوم الإنسـانية: «دعونـا نتأمّـل كيـف أضحـى هـذا التراث بالـغ الفقـر، وكيـف أنّ زعـم العلوم الإنسـانية أنّهـا تعـرف الشـيء الصائب قـد قيس بمقيـاس دخيـل، أي بالتّفكيـر المنهجـي للعلـم الحديث»[٢٢].

ثانياً: المعرفة والحقيقة في العلوم الإنسـانية

كـرّس غاداميـر اهتمامـه فـي بحوثـه لتلمّـس تجربـة الحقيقـة والبحـث فـي شـرعيتها، حيـث اعتبرهـا متعاليـة علـى حقـل المنهـج العلمـي، لهـذا كان تجنّـب قهريـة وصرامـة الميتودولوجيـا العلميـة بالنّسـبة إليـه أمـراً لازمـاً، مـن منطلـق أنّ الوعـي الحديـث كوعـي تاريخـي قـد أصبـح يتّخـذ موقفـاً تفكيريـاً بالنّسـبة إلـى كلّ مـا يسـلّم لـه عبـر التـراث، إذ لـم يعـد الوعـي التّاريخـي ينصـت للصّـوت الـذي يأتيـه مـن الماضـي، ولكـن بتفكيـره حولـه يعيـد وضعـه فـي السّـياق الـذي تجـذّر فيـه لمعرفـة الدّلالـة والقيمـة النّسـبية اللتيـن يكتسـيهما، وهـذا مـا يسـمى تأويـلاً، وهـو المنهـج الـذي اسـتلهمته العلـوم الإنسـانية فـي نظـر غاداميـر عـن «هـردر» وعـن النّزعـة الرومانسـية فـي ألمانيـا، والـذي تكمـن أهمّيتـه فـي كشـفه عـن اسـتعدادنا فهـم إمـكان تعـدّد الآراء، إذ مـن السّـذاجة انحباسـنا فـي الحـدود المطمئنـة لتـراث مغلـق علـى نفسـه. وإذا مـا أقررنـا بوجـود نمـط معرفـة مسـتقلّة خاصـة بالعلـوم الإنسـانية، وإذا سـلّمنا باسـتحالة إخضاعهـا لنمـوذج المعرفـة العلميـة لعلـوم الطّبيعـة، فإنـه «مـن غيـر المجـدي فـي هـذه الأحـوال أن نعتبـر أيضـاًح طبيعـة العلـوم الإنسـانية مجّـرد مسـألة منهـج. لا يتعلّـق الأمـر بتحديـد منهـج خـاص فقـط، وإنمـا مسـألة فكـرة أخـرى عـن المعرفـة والحقيقـة»[٢٣].

يُرجـع غاداميـر مفهـوم العلـم حديثـاً إلـى تطـوّر علـوم الطّبيعـة فـي القـرن السـابع عشـر، التـي يـرى أنّ مناهجهـا لا تسـتطيع إدراك مـا هـو جديـر بالمعرفـة ولا حتـى مـا هـو ثميـن، لذلـك لا بـدّ مـن الحديـث عـن خصوصيـة العلـوم الإنسـانية والدّلالـة التـي يمكـن أن تتّخذهـا، وكـذا الأمـر المتضمّـن فيهـا، الداعـي إلـى التّفكيـر عوضـاً مـن اسـتعمال هـذه المناهـج العلميـة، لأن المنتظـر مـن العلـوم الإنسـانية هـو «أن تمنحنـا نمطـاً ومسـتوى آخـر مـن المعـارف، وهـذا ينطبـق أيضـاً علـى الفلسـفة التـي تتضمّنهـا هـذه العلـوم»[٢٤]، وإن

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

كان يعترف بـأنّ اسـتعمال المناهـج هـو فـي عـداد نشـاط العلـوم الإنسـانية، إلا أنّـه يعتقـد أنّـه أمـر يخـص أدوات هـذا النشـاط أكثـر مـن النتائـج المسـتخلصة، فليـس المنهـج هنـا هـو الـذي يمكّـن العلـم مـن التأكـد مـن يقينيـة الحقيقـة[٢٥].

إنّ مـا يؤسّـس موقـف غادامير السّـابق مـن المناهـج العلميـة هـو اعتقـاده فـي خصوبـة المعرفـة فـي العلـوم الإنسـانية، التـي تمـتّ فـي نظـره بصلـة أكثـر إلـى حدسـية الفنـان منـه إلـى الـرّوح المنهجيـة للبحـث، وقـد نتـج موقفـه هـذا مـن سـؤاله التالـي: مـا هـو البعـد الـذي تتمتّـع بـه العلـوم الإنسـانية؟ هـل بإمكاننـا تطبيـق مفهـوم البحـث علـى هـذه العلـوم؟ فـإن كان تطـوّر العلـوم الإنسـانية فـي السـنوات المئـة الماضيـة قـد اتّخـذ دومـاً نمـوذج علـوم الطّبيعـة، إلا أنّ غاداميـر يرجـع دوافعهـا الحقيقيـة والضّروريـة إلـى الـرّوح الرّومانسـية والمثاليـة الألمانيـة اللّتيـن احتفظتـا بوعـي حـي تجـاه حـدود عصـر الأنـوار وحـدود المنهـج فـي العلـم التجريبـي، لكـن كيـف اسـتفادت العلـوم الإنسـانية مـن وعـي الرومانسـية والمثاليـة الألمانيـة بحـدود عصـر الأنـوار وحـدود المنهـج فـي العلـم حتـى تتطـوّر؟ للإجابـة عـن تسـاؤلنا نسـتعيد هنـا سـؤال غاداميـر التالـي: «هـل بإمـكان العلـوم الإنسـانية - الأمـر الـذي يجعلهـا ذات مغـزى ودلالـة بالنّسـبة إلينـا - أن تشـبع رغبـة وحاجـة قلـب الإنسـان إلـى الحقيقـة؟»[٢٦].

يعتقـد غاداميـر أنّ الحـس التّاريخـي الـذي تنمّيـه العلـوم الإنسـانية إنمـا جـاء ليعوّدنـا علـى الكثـرة المتنوعـة لمعاييـر القيـاس التـي تقـود إلـى لايقينيـة اسـتعمالنا معاييـر ومقاييـس خاصّـة، فمـن جملـة الشّـروط الخاصـة للحقيقـة، التـي لهـا أهميـة، أنـه فـي ميـدان البحـث لا نمتلـك معاييـر يقينيـة مطلقـة[٢٧]، لهـذا كان الإنصـات إلـى التـراث والانتمـاء إلـى فضائـه هـو سـبيل الحقيقـة التـي يجـب البحـث عنهـا فـي العلـوم الإنسـانية، وإنّ كلّ نقـد لـه يقـوم بـه المؤرّخـون ليـس لـه إلّا أن يربطهـم بالتّـراث الحقيقـي الـذي ينتمـون إليـه بالفعـل، فـــ «أن نكـون مشـترطين (بهـذا التّـراث) لا يشـكّل عائقـاً[٢٨] بالنّسـبة إلـى المعرفـة التاريخيـة وإنّمـا يعتبـر لحظـة الحقيقـة نفسـها»[٢٩].

---

(٢٥) يعتقد غادامير أنّ اليقين الذي حقّقه استخدام المناهج العلمية غير كافٍ لضمان الحقيقة، وينطبق هذا على نحو خاص على العلوم الإنسانية، ولكنه لا يعني أنها أقل علمية، إنّ ما يصوغه في نظره هو الزعم بالأهمية الإنسانية الخاصة التي كونتها هذه العلوم على الدوام؛ الّتي تبيّن حقيقة أنه في مثل هذه المعرفة يصبح الوجود الخاص للعارف حيوياً، هذه الحقيقة تبيّن حدود المنهج، ولكن ليس حدود العلم. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٦٣٢.

(٢٦) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٦١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢٨) يشير غادامير إلى أنّ ما بدا حاجزاً طبقاً للمفهوم التقليدي للعلم والمنهج، يصبح مركزاً لبحث أساسي لاكتساب المشكلة التّأويلية بعداً جديداً، من خلال تأويل هايدغر المتعالي للفهم - سنفصل في هذا فيما بعد -، فانتماء المؤوّل لموضوعه، - وهذا أمر لم تكن المدرسة التاريخية قادرة على تفسيره على نحوٍ مقنع - يكتسب دلالة عينية يمكن البرهنة عليها؛ وهي مهمة تقع في نظر غادامير على عاتق التأويلية ـ انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٦٣ - ٣٦٦.

(٢٩) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٦٥.

إنّ ما يؤكّده غادامير من وجهة نظر علمية هو تدمير شبح الحقيقة المستقلّة من وجهة نظر الشخص العارف، بل إنّه يرى أن من الضّروري الوعي بهذا للتّخلص من الأوهام، وأنّ الاعتقاد السّاذج في موضوعية المنهج التّاريخي هو أحد هذه الأوهام، وهذا لا يعني الوقوع في النّسبوية، فهو يؤكّد أنّ ما يمكننا فهمه من الماضي ليس اعتباطياً ولا احتمالياً. لهذا هو يثمّن المعرفة في العلوم الإنسانية التي وإن كانت مرتبطة بمعرفة الذّات إلّا أنها تعلّمنا شيئاً آخر «ما ينبغي تعلّمه - في العلوم الإنسانية - من التّراث التاريخي ليس فقط ما نحن عليه - معرفة ذواتنا كما تجلّت لنا - وإنّما شيء آخر والمتمثّل خصوصاً في الدّوافع التي تحملنا خارج ذواتنا»[٣٠].

لقد حاول غادامير فهم لماذا هي واهنة وغير ثابتة حالة العلوم الإنسانية في حضارة الكتل البشرية، فتوصّل إلى أنّ ضغوط المصالح الاقتصادية ومصالح المجتمع ترهق المعرفة العلمية، زيادة على هذا في العلوم الإنسانية، تأتي ضغوط من الدّاخل، وهي معرّضة للخطر عندما تعتبر ما يناسب مصالح السّلطات صادقاً، لأنّ عنصراً لايقينياً سينضاف إليها، فموافقة أو استحسان الآخرين سيكسوها وزناً خاصّاً. يقول غادامير: «يصبح الاتّفاق مع الرّأي العام وكذا الصّدى الذي يعدّه هذا الأخير لأبحاثهم في عداد القصد اللّاشعوري للباحث. هكذا تحضر المصلحة القومية في كتابة التّاريخ السّياسي»[٣١]، ومثل هذا الأمر في نظره ليس انحلالاً عرضياً منتسباً إلى الضّعف الإنساني، إنّما هو خاصّية لعصره الذي يستند إلى هذا الوهن العام في سبيل تطوير منظومة قصد ممارسة السّلطة والهيمنة، وهو يرجع إلى ما يصفه بالتّجربة المميتة التي قامت بها البشرية في زمانه، وهي كون العقل في حدّ ذاته قابل للفساد ومعرّض للانحرافات، ورغم هذا يطالعنا بتفاؤله بالعلوم الإنسانية، التي يرى أنّها رغم قيامها بمثل هذه التّجربة إلا أنّها تمتلك إمكان مقاومة إغراءات السلطة والهيمنة وغوايات الفساد، وذلك من طريق المعرفة الذاتية التي تمتلكها، والتي تمنحها زيادة في العلم، ولكن المشكل هو أنّ هذا الأمر هو الذي لم تفلح في تحقيقه حتى الآن[٣٢].

إذاً تفاؤل غادامير مشروط بتحدّ هو تحقيق العلوم الإنسانية معرفة الذّات، التي هي مصدر علميتها حتى تتمكّن من مقاومة كلّ أشكال الإغراءات والهيمنة، وهو ما حاول تحقيقه من خلال مشروعه الفلسفي، الذي سنحاول التّعرّف فيه إلى كيفية إسهام فلسفته في معرفة الذّات. فالمشكل الذي يفترضه ويحاول حلّه هو عدم نجاح العلوم الإنسانية في تحقيق المعرفة الذّاتية، وإنّ نجاحها في هذا الأمر هو الذي سيمنحها زيادةً في العلم.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

ثالثاً: الفهم والتّأويل

إنّ ما يشدّد عليه غادامير وما هو ظاهر في أعماله هو عدم اهتمامه بوضع قواعد للعلوم أو لصروف الحياة، بل إنّ ما يسعى إليه هو تصحيح التّفكير الزّائف في ماهيتها؛ ولأنّ هناك زيفاً في ماهية العلوم الإنسانية كانت شغله الشاغل حيث تجلّى هذا الزّيف لديه في مستويين، وهما اللّذان عمل على إيضاحهما: مستوى الفهم، ومستوى الوعي التّاريخي. وفي إطار هذه المهمّة الفلسفية التي أسندها لنفسه، اعتبر التّراث مرفد حقيقة العلوم الإنسانية، وذلك من خلال دراسة تاريخية شفافة له، كما اعتبر أنّ فهمه لا يعني فهم النّصوص فقط، بل تحقيق بصيرة ومعرفة حقائق.

في ما يخص الحقائق التي عني بمعرفتها، فهي الحقائق التي تتخطّى أساساً نطاق المعرفة المنهجية، وهو يعتبر هذا الأمر صحيحاً لمجمل العلوم الإنسانية، وإن اكتفى هو بمثال تجربة الفلسفة وتجربة الفن والتاريخ، لأنّها تمثّل بالنّسبة إليه المرجعيات العامّة. أما في ما يخص البصيرة التي أراد تحقيقها، أو بالأحرى أراد تعزيزها - وهي اللّفظة التي يستعملها لينوّه إلى كون هذه البصيرة موجودة سابقاً وما دعاه إلى محاولة تعزيزها هو تهدّدها بالنسيان في عصره الموسوم بالتّغير السّريع(٣٣) - فيتمثّل فحواها بأنّ التّراث التّاريخي والنّظام الطّبيعي للحياة لا يشكّلان وحدهما وحدة العالم الذي نحيا فيه كبشر؛ فالطريقة التي يجرّب فيها بعضنا بعضاً، والتي نجرّب فيها التراثات التاريخية، وكذلك الطريقة التي نجرّب فيها المعطى الطّبيعي لوجودنا وعالمنا، كلّها تشكّل عالماً تأويلياً حقيقياً لا نكون حبيسه كما لو أنّنا خلف حواجز لا تذلّل، بل عالم نحن منفتحون عليه. لكن ما هي العلاقة بين تهدّد هذه البصيرة بالنسيان وسرعة التّغير؟ في نظر غادامير هناك تقييم مغالى فيه لهذا التّغير التاريخي نجم عنه ردود فعل تمثّلت بالتّضرع إلى الأنظمة الأبدية للطبيعة، والاحتكام إلى الطّبيعة الإنسانية لتشريع مفهوم القانون الطّبيعي(٣٤)، وما سيحاول فعله هو بيان قصور وضرر مثل هذا الوعي التّاريخي، وهذا ما أشار إليه من إمكان تحوّل الوعي التّاريخي إلى عبء.

---

(٣٣) يعد عصرنا من أغنى العصور بالتسميات، فهو عصر العلم، التكنولوجيا، الأزمة، القلق، العبث واللامعقول، الثورة الشاملة، وغزو الفضاء... إلخ. فعصرنا سريع الإيقاع، متلاحق الأحداث، لا يدع فرداً خارجه من دون أن يشدّه طرف في إحدى مشكلاته المتجدّدة، فارضاً عليه أن يتّخذ قراراً وموقفاً من كل شيء. والإنسان يتلفت حوله فلا يجد مرجعاً مستقراً، فكل ما ورثه أو اكتسبه من ألوان الثقافة معرض للامتحان، ومطروح للتساؤل، يعتريه التغير في سرعة تقفز به في طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها أو ملاحقتها. انظر: قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، ص ٤ - ٥.

(٣٤) حيث ذهب هؤلاء إلى أنّ الإنسان جزء لا يتجزأ من الطّبيعة، فهو ظاهرة طبيعية/مادية لا يوجد ما يميّزه عنها؛ ومن ثم فالقوانين الطبيعية الكامنة في المادة التي تسري على الظّواهر الطّبيعية تسري عليه هو الآخر. وحسب هذه الرؤية يمكن رد الإنسان إلى القوانين الطبيعية/المادية، وتفسيره في إطارها، ودراسته من خلال المناهج التي تستخدم في دراسة الظواهر الطّبيعية/المادية، فيختزل بهذا الإنسان إلى عنصر واحد أو عنصرين، وتنكر تركيبته وفرادته وهو نكران لإنسانيته. انظر: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣).

لقد حرص غادامير على أن يكون فكره وعياً نقدياً[٣٥] جديداً[٣٦] بأقرب صورة ممكنة، لهذا وضّح أنّ بحثه سيحاول مرافقة التّفلسف المسؤول الذي يتبنى طبائع الفكر واللّغة المبنية في الفرد، في تواصله مع بيئته، ووضعه أمام محكمة التّراث التاريخي، وذلك بإقامة صلة بين البحث في تاريخ التّصورات والشرح لموضوعاتها؛ والعمل المتقن للوصف الظّاهراتي، واتّساع الأفق التاريخي الذي وضع فيه فلهلم دلتاي التّفلسف برمته، ثمّ اختراق كلا هذين التأثيرين من طريق الحافز الذي تلقّاه من مارتن هايدغر[٣٧]. وفي ما يلي قولٌ له يلخّص لنا منطلقه الفلسفي، عبارة عن تساؤل مفاده: «هل يتعلّق الأمر في الفلسفة بحالة خاصّة أم بوضعية الإنسان الأساسية في كلّ تجربة؟ كيف نشكّل ونمارس تجربة العالم؟ أليس بواسطة اللّغة نقترب من الأحداث والوقائع؟»[٣٨].

إنّ نظرية الهرمينوطيقا هي النّظرية الكفيلة لدى غادامير بوصف نتائج ملاحظاتنا للأحداث، حيث إنّ لها القدرة - في نظره - على تلخيص مقاربته لمشكل إنسانيتنا، ولا سيَّما أنّها حصلت على نصيب كبير من الاهتمام، وهو أمر لا يحدث إلا للكلمات التي تعبّر بصورة رمزية عن موقف عصر بأكمله، لهذا عمل على رسم معالم نظريته التّأويلية، كما عمل على ترقيتها: «معنى التّأويل والفهم، هو أنّني أفهم وأعبّر دلالة النّص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة»[٣٩]. بهذا ميّز معنى التأويل لديه من معناه لدى الفيلولوجيين، الذين يعني التأويل لديهم الاحتفاظ بالألفاظ كما هي معطاة في النّصوص مع استعمالهم للمزدوجتين قصد إفهام القارئ بأنّهم لا يقومون إلا بتكرار عبارات صاحب النّص. ولقد انتقدهم غادامير معتبراً مسعاهم تهرباً من المسألة التي يطرحها النّص، كما انتقد غيرهم من الذين جعلوا التّأويل ظرفاً طارئاً حيث استعملوه فقط في الحالة التي يحمل فيها النّص أوجهاً غامضة، مبيّناً أنّ مفهوم التّأويل قد أصبح عالمياً، يسعى إلى احتضان التّراث برمّته؛ وأنّ هذا التّعميم له في نظره عائد إلى نيتشه: «مسألة الهيرمينوطيقا هامّة وأساسية ولا تنحصر في المسألة المنهجية للعلوم الإنسانية، لأنّ الارتباط بالعالم والاقتراب منه بواسطة اللّغة ليس مسألة خاصّة بالعلوم الإنسانية ... وإنّما بالبعد الإنساني عموماً»[٤٠].

---

(٣٥) يعيب غادامير على تاريخ المشكلات التّأويلية اعتبارها تاريخ الفلسفة مجرّد إثبات إقرار إدراكها المشكلات وليس كشريك نقدي يكشف عن حدود بداهتنا الخاصة - وهذا هو سبب حرصه على أن تكون تأويليته فلسفية - . انظر: غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٩٢.

(٣٦) ولئن كانت الإبستيمولوجيا تفكيراً نقدياً في المعرفة العلمية بصفة خاصة إلا أنّ هناك محاولات لتطبيق مفاهيمها في مجال تاريخ الفكر الفلسفي، وهذا العمل في نظر الباحث محمد وقيدي ذو فائدة كبيرة، لأن فيه امتحاناً لإجرائية تلك المفاهيم، وتوسيعاً لمجال تطبيقها. انظر: إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، ط ٢ (الرباط: دار توبقال، ٢٠٠١).

(٣٧) غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٢٧ - ٣١.

(٣٨) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٤٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

سنحاول فيما يلي تقديم أهمّ الأفكار التي ناقشها غادامير من تاريخ فن التّأويل الكلاسيكي والفلسفي المتضمّنة في كتابه فلسفة التأويل، بغية توضيح رؤيته الفلسفية حول عالمية التّجربة التّأويلية.

رابعاً: فنّ التّأويل الكلاسيكي والفلسفي

يتحدّث غادامير عن كلمة «الهرمينوطيقا» (فن التّأويل) فيقول إنّها تتوزّع في مستويات مختلفة للتّفكير؛ فهي تدلّ قبل أي شيء، على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن، وهو ما يستحضره تشكيل اللّفظ الذي يدلّ على التّقنية ويتّخذ الفن هنا دلالة الإعلان والتّراث والتّفسير والتّأويل كما يشتمل على فن الفهم كأساس ودعامة له، وما اهتمّ به غادامير هو بيان أنّ هناك نوعاً من الالتباس في الاستعمال القديم للّفظ، يتعلّق بالأوصاف التي دلّ عليها هوميروس على هرمس رسول الآلهة إلى البشر، التي تبديه على أنّه غالباً يبلغ حرفياً وينجز كاملاً ما وُكِّل بتبليغه، وفي الغالب - خاصّة في الاستعمال الفلسفي - نشاط المؤوّل هو بالضّبط ترجمة أو نقل وإيضاح العبارات الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستوعبة من طرف الجميع(٤١)؛ فمن أفلاطون إلى أرسطو تطوّر المعنى المعرفي لفن التّأويل في الهيلينية المتأخّرة ليدلّ على «التّفسير العلمي» أو «المؤوّل المترجم»، وقد عمل الأصل المقدّس القديم في نظر غادامير باستمرار على تبيان الهرمينوطيقا باعتبارها فناً أو آلية (فن باللاتينية - يدلّ على المهارة والممارسة أكثر منه على العلم والنّظرية - وآلية أو تقنية بالألمانية)، بمعنى الفن الذي يسمح بالكشف عن مسألة مبهمة وملغزة، وهو الأمر الواضح في الكتابات المتأخّرة لهذا المعنى القديم الذي يظهر في التّأويل اللاهوتي أو القانوني القريب العهد؛ فقد دلّت (الكتابات) على توظيف آليات قصد تبيان دلالة هذا الفن، وأحالت دوماً على كفاءة نموذجية.

وعندما ينتقل غادامير للحديث عن التّأويل في أيامه، يبيّن أنّه يتحدّد في استعماله بالتّقاليد العلمية للعصور الحديثة؛ أين ظهر استعمال هذه الكلمة باعتبارها خاصّية تلك العصور، وهو تماماً في الفترة نفسها التي تشكّل فيها المفهوم الحديث للعلم والمنهج؛ فمنذ ذلك الحين، أصبح الوعي المنهجي مسألة لا تنفك عن هذا المفهوم الحديث، وهنا يؤرّخ غادامير لظهور أوّل استعمال لكلمة «الهرمينوطيقا» في العصر الحديث بكتاب لمؤلّفه دانهاور سنة ١٦٥٤ الذي كانت الكلمة عنواناً له، وهو الذي سمح منذ ذلك الحين في اعتقاده بتمييز التّأويل اللّاهوتي - الفيلولوجي عن التّأويل القانوني. ففي علم اللّاهوت (الثيولوجيا) تدلّ الهرمينوطيقا على فنّ تأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدّسة) بدقة، وهو في الواقع حسب غادامير مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق، وعلى وجه الخصوص القديس أوغسطين الذي بيّن في مؤلّفه العقيدة المسيحية كيف أنّ الرّوح أو الفكر يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الرّوحي، وبهذا تمكّن في نظره من حلّ - من وجهة نظر توحيدية - المعضلة العقائدية بتخليصه تراث الهرمينوطيقا القديم من

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦١.

المشكل الذي كان محوره متجلّياً في مشكل التّأويل الرّمزي. وقد أشار غادامير إلى أنّ استعمال التّأويل الرّمزي كان منذ زمن السّوفسطائية، وهو الأمر الذي تثبته مخطوطات البردي الحديثة، كما نوّه إلى عودة الهرمينوطيقا إلى حرفية الكتابات المقدّسة بدافع جديد تلقّته من الإصلاحيين البروتستانت الذين دخلوا في جدال مع عقيدة الكنيسة، لكن تمّ رفض الطّريقة الرّمزية على وجه الخصوص أو تمّ على الأقلّ تحديد الفهم الرّمزي في الحالات التي تقتضيها دلالة الأمثال، في الوقت نفسه تمّ تشكيل وعي منهجي جديد يتوجّه نحو موضوعه، ولم يكتف بالمقتضيات المعيارية (ضرورية النماذج)، بل كان - دائماً في التّأويل اللّاهوتي كما في التّأويل الإنساني للعصور الحديثة - متعلّقاً بتأويل النّصوص بدقة باعتبارها المرجعية الهامة التي لا استغناء عنها في استعادة دلالتها المفقودة، وهو الأمر الذي سيستعيده غادامير في معنى التّأويل ويوظّفه في انتقاد فريدريك شلايرماخر في مساعيه التّأويلية الهادفة إلى تأويل ما هو صعب الإدراك ويثير سوء الفهم في التراث: «لا يكمن الدّفاع الأصلي لنشاط التّأويل في كون التّراث صعب الإدراك والاستيعاب ويثير بعض الخلافات في وجهات النّظر وسوء التّفاهم كما سيكون الحال مع شلايرماخر، وإنّما يكمن في كون هذا التراث ينتقل إلى مستوى فهم جديد يسمح باختراق وتحويل تراث موجود ومتراكم بإعادة اكتشاف أصوله المطمورة والدّفينة».

نعود الآن مع غادامير إلى بداية العصور الحديثة، حين تشكّل وعي منهجي للعلم الجديد - الذي استخدم بإعطاء الأولوية للغة الرّياضيات - عمل على تنمية الحاجة إلى مذهب عام وعالمي من أجل تأويل وتفسير العلامات والرّموز. فبالنّظر إلى مسعاه العالمي، اعتبر هذا الوعي المنهجي كجزء لا يتجزّأ من المنطق، وقد أدى حضور موضوع التّأويل في منطق «كريستيان فولف» بالنّسبة إلى غادامير دوراً هاماً في القرن الثامن عشر، لتعلّقه بفائدة منطقية - فلسفية هي كون التّأويل نشاطاً غير مكتمل، في حين رأى في ما يخص مادّة فن التّأويل - التي تشكّلت في الثيولوجيا والفلسفة في القرن السابع عشر - أنّها ظلّت جزئية وسطحية واستعملت لأهداف تعليمية أكثر منها فلسفية[٤٢]، إلاّ أنّه يستثني فن التّأويل البروتستانتي الذي يعتقد أنّ في خطواته الأولى إشكالية هي أكثر عمقاً وهو لم يتعرف إليها بسعة وإسهاب إلا في عصره، وهذا الإشكال متعلّق بمبدأ لوثر القائل: «تتوقّف الكتابة المقدّسة على تأويلها الذّاتي»، في حين ما ينبغي لدى غادامير على كل مشكل تأويلي هو ألاّ يحتكر الدّعوة إلى مبدأ «التّوقف على التّأويل الذاتي». لكن المجمّع الكنسي وكلّ الأدب المناهض للإصلاح لم يفعل شيئاً آخر سوى الكشف عن العجز النّظري لهذا المبدأ، حتى جاء نقد ريتشارد سيمون الذي اعتبره غادامير مستنداً هاماً وذا مغزى للمشكل التّأويلي الخاص بـ «المفهوم المسبق»، فهو ينطوي على مضامين أنطولوجية لم يكشف عنها إلا بفضل الفلسفة في العصور الحديثة. وسيظلّ يبحث فن التّأويل في نظر غادامير، باعتباره مادّة معرفية إضافية للثيولوجيا حتى أواخر القرن الثامن عشر، عن اتّفاق وتوافق مع اهتماماته العقائدية، إلى أن يحرّره شلايرماخر من كلّ عناصره العقائدية والعرضية، وهو الذي كان وراء تصوّره لفن التّأويل العام والعلمي، ليس مصلحة

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٦.

لاهوتيـة متعلّقـة بسياسـة العلـوم فقـط، لكـن دافـع فلسـفي أيضـاً، يتمثّـل بنظـر غادامـيـر بمبـدأ الكوجيتـو: «أنـا أفكـر» الـذي تجلّـى فـي ميتافيزيقـا الفردانيـة[٤٣] لجيـل الرّومانسـية، بمـن فيـه شـلايرماخر، الـذي قـال عنـه إنّـه لـم يتحـرّر نهائيـاً مـن الجـو المعكّـر لـلأدب التّأويلـي كمـا تبلـور فـي العصـور القديمـة، ولـم تكـن لـه أطروحـات واسـتنتاجات صلبـة وصارمـة كتلـك التـي لفيختـه ولا نفـس اللّباقـة النّظريـة والحذاقـة الفكريـة لشـلنغ ولا حتّـى الدّعامـة النّظريـة المتميّـزة لهيغـل. لـم يكـن شـلايرماخر فـي نظـر غادامـيـر سـوى خطيـب حتـى وهـو يمـارس الفلسـفة، ومسـاهمته فـي فـن التّأويـل بالنّسـبة إليـه هزيلـة جـداً[٤٤]، ومـا يـراه مهمّـاً ومثيـراً للاهتمـام مـن وجهـة نظـر تأويليـة هـو ملاحظاتـه حـول الفكـر والخطـاب - يشـير إلـى أنّهـا غيـر موجـودة فـي مؤلّفـه الهرمينوطيقـا، وإنّمـا فـي دروسـه حـول الفكـر الجدلـي - فتأسـيس الفهـم عنـده علـى قاعـدة الحـوار والتّفاهـم المشـترك بيـن الأفـراد يمثّـل اسـتقصاء لأسـس وقواعـد فـن التّأويـل كـي مـا يمكـن تشـييد منظومـة العلـوم علـى قاعـدة تأويليـة، مـن ثـمّ يصبـح فـن التّأويـل قاعـدة لـكلّ العلـوم الإنسـانية التّاريخيـة لا اللّاهوتيـة فقـط[٤٥].

وبالفعـل أصبـح التّأويـل النّفسـي علـى يـد شـلايرماخر القاعـدة الأساسـية للعلـوم الإنسـانية، وهـو مـا أدّى عنـد دلتـاي إلـى تأسـيس نسـقي جديـد لفكـرة العلـوم الإنسـانية وفـق «سـيكولوجية وصفيـة وتحليليـة»، إلاّ أنّ غادامـيـر رغـم اعترافـه بإيجابيـات مسـاعي شـلايرماخر فـي فـن التّأويـل، يصفـه بعـدم الجـرأة للقيـام

(٤٣) يعتقد غادامير أنّ للتأويلية الرومانسية وخلفيتها، أي ميتافيزيقا الفرد، تأثيراً حاسماً على نظرية البحث التاريخي في القرن التاسع عشر، وهذا التأثير في نظره قدر مشؤوم للعلوم الإنسانية. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٢٨٧.

(٤٤) لقد ورد لدى الباحثة نبيهة قارة في كتابها، ما مفاده أن المدرسة التأويلية تعود إلى الماضي البعيد، إلا أنها لم تعِ برهانها الفلسفي ولم تكتسب صرامة إلا منذ شلايرماخر، الّذي جمع بين الجدارة في التّأويل الفقهي اللّغوي والكفاءة الفلسفية، فإذا قارنّا كلامها بما قاله غادامير وهو المنتمي إلى المدرسة التّأويلية والمشتغل بتاريخها والّذي أرجع التّأسيس الفلسفي للهرمينوطيقا إلى هايدغر وبوعي نقدي منه، تساءلنا عن سندات الباحثة في ما تشهد به لشلايرماخر. انظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٨)، ص ٤٣.

(٤٥) اعتبر مصطفى عادل في كتابه فهم الفهم إسهام شلايرماخر نقطة تحوّل في تاريخ الهرمينوطيقا، وهذا يخالف ما ذهب إليه غادامير في تقييمه له، ونحن نعتقد أنّه كان عليه تحديد أنّ ما قاله هو رأيه أو رأي غيره فيحدّده، حتى لا يفهم القارئ عمومية حكمه، وتكون هناك إمكانية لوجود تقييم مخالف. صحيح أنّ غادامير في مؤلفه الحقيقة والمنهج يرى بداية أنّ إسهام شلايرماخر قد أحدث تغيّراً أصيلاً في تاريخ التأويلية من حيث إنه كان يرمي إلى تطوير فن حقيقي للفهم بدلاً من كونه تجميع ملاحظات، وهذا شيء جديد أساساً - تعريفه للتأويلية بأنها فن تجنب سوء الفهم - لكنه يعود ليقول إنّ شلايرماخر وإن كان يوسّع المشكل التأويلي من فهم ما مكتوب إلى فهم الخطاب بوجه عام، أي أنّ ما يجب أن يفهم ليس فقط الكلمات ومعانيها، إنمّا أيضاً فردية المتكلم أو المؤلف - فمشكلة شلايرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي إنما هي غموض الأنت - فهذا أمر قال عنه غادامير إنّه يوحي بتحوّل أساسي ولم يقل إنه تحوّل، لهذا وضّح أن مساهمة شلايرماخر الخاصّة هي التّأويل النّفسي، وهي مساهمته الأميز التي هي نفسها قصوره الّذي ينبغي تجاوزه. فرغم اعتباره الخطوة التي قادت من تأويليته إلى فهم شمولي للعلوم التاريخية، خطوة هائلة إلا أنّ هذه الشمولية في نظره ذات حدود، لأنّ الاهتمام الذي حفز شلايرماخر لم يكن اهتمام المؤرّخ، بل اهتمام اللاهوتي، وهو فهم تراث واحد هو تراث الكتاب المقدّس، لهذا السّبب كانت نظريته التّأويلية في نظره لا تزال بعيدة من علم للتأريخ يمكن أن يقوم مقام آلة منهجية للعلوم الإنسانية، فما خلص غادامير إليه هو أنّ علم التأويلية كما بلوره شلايرماخر لم يكن مجرّد مرحلة أخرى في تاريخ فن الفهم، بل كان قدراً مشؤوماً للعلوم الإنسانية. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٢٦٣ - ٢٨٧.

بتأسيس فلسفي للعلوم التّاريخية، لذلك اعتبره منخرطاً في إطار الفكر المثالي التّرنسندنتالي الذي أسّسه كلّ من كانط وفيخته. ولقد تغيّر المنحى الإبستيمولوجي خصوصاً تحت تأثير المنطق الاستقرائي لجون ستيوارت مل، حتى وإن دافع دلتاي عن فكرة سيكولوجية الفهم ضدّ علم النّفس التّجريبي الذي ساد وانتشر بفضل أعمال هربرت وغوستاف فخنر، فدلتاي في نظر غادامير لم ينجح في المهمّة[٤٦] الشاقة التي طالما شغلته والمتمثّلة بالتّوفيق نظرياً بين الوعي التّاريخي وطموح العلم إلى إدراك الحقيقة، وبدورها لم تتحرّر سيكولوجيا تصوّرات العالم لياسبرز من إشكالية النّمطية الصّادرة عن أعمال ماكس فيبر ودلتاي[٤٧].

يعتقد غادامير أنّ عهداً جديداً في التّفكير التّأويلي قد ابتدأ مع رودولف بولتمان لتأسيسه وساطة فعلية بين التّفسير التّاريخي والتّفسير العقائدي: «هكذا ابتعد التّفكير الثيولوجي لبولتمان عن المثالية والتزم جوار الفكر الهايدغري»[٤٨]، فبولتمان قد بحث عن حلّ إيجابي يمكن تبريره منهجياً دون أن يتخلّى عن مكتسبات الثّيولوجيا التّاريخية، وقد استفاد من الفلسفة الوجودية لهايدغر، التي تقدّم موقفاً محايداً وأنثربولوجياً يزوّد فهم الذّات للاعتقاد بأساس أنطولوجي، وإنّ منطق هايدغر الجديد في اعتقاد غادامير ليست له نتائج إيجابية في الثّيولوجيا فحسب، بل أفلح أيضاً في هدم الفتور النّسبوي والنّمطي الذي طالما هيمن على مدرسة دلتاي، الذي شكّل انتقاله من الوعي الترنسندنتالي إلى فلسفة الحياة في تقديره دافعاً هاماً في إعداد فلسفة هايدغر[٤٩]، وإنّ تبنّي أفكار دلتاي وكيركغارد في تأسيس الفلسفة الوجودية هو ما جعل التّأسيس الفلسفي للمشكل التّأويلي أمراً ممكناً. فقد أسّس هايدغر مفهوم «هرمينوطيقا المصطنع» مشكّلاً بذلك، وضد أنطولوجيا الماهيات الفنومينولوجية لهوسرل، النّشاط المفارق المتمثّل بتأويل «اللامستحضر» كما يمثّله الوجود، بل وتأويل الوجود في حدّ ذاته باعتباره فهماً وتأويلاً، إلى درجة أنّه ينبغي على المعنى المنهجي للظّاهرة التّأويلية أن يفسح في المجال لمنعطف أنطولوجي حاسم؛ فلم يعد يدلّ الفهم على سلوك الفكر البشري الذي يمكن ضبطه منهجياً ورفعه إلى مستوى الإجراء العلمي، وإنّما أصبح يؤسّس الحركة الأساسية المتنقلة للوجود الإنساني، وإنّ التّمييز الذي أضفاه هايدغر على الفهم[٥٠] بما هو

(٤٦) بتعبير آخر إنّ جهود دلتاي لم تكن موفّقة في نظر غادامير لأنّه لم يكن قادراً على إتمام الهدف الّذي اختاره، وهو أن يسوغ معرفياً ما تتّسم به العلوم الإنسانية من طبيعة منهجية خاصة، ومن ثمّ جعل هذه العلوم مساوية للعلوم الطبيعية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣١ - ٣٥٩.

(٤٧) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٦٧ - ٧٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٧.

(٤٩) لقد اعتبر هايدغر الفهم كنمط وجود لا كنمط معرفة، وعلاقة بين الذّات والموضوع، وهو بهذا يحقّق أمنية دلتاي الّذي تمثّل الحياة لديه مفهوماً هاماً، فالهرمينوطيقا أصبحت عند هايدغر بنية الوجود المتناهي. انظر: قارة، الفلسفة والتأويل، ص ٢٤، وغادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٤٠.

(٥٠) يعتقد غادامير أنّ هايدغر يشايع هوسرل في أنّ الوجود التّاريخي يجب أن لا يميّز عن الوجود الطبيعي، الأمر الّذي ذهب إليه دلتاي، لكنه على عكسهما يرى في الفهم الشكل الأصلي لتحقّق الدزاين، الّذي هو وجود في العالم، فالفهم هو شكل وجود الدزاين، وبمقابل خلفية هذا التّحليل الوجودي لخصائص الدزاين الأصلية يرى غادامير أنّ تأويلية العلوم الإنسانية تبدو مختلفة جداً على نحو مفاجئ، لهذا هو يصرّح بأنّ عمله مكرّس لهذا الجانب الجديد من المشكلة التّأويلية - سوف يتّضح هذا الأمر أكثر في ما يلي من هذا الفصل -. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٦٠.

حركـة أساسـية غيـر ثابتـة للوجـود انتهـى فـي نظـر غاداميـر إلـى مفهـوم التّأويـل الـذي تـمّ تحديـد وتطويـر دلالتـه النّظريـة علـى يـد نيتشـه، الـذي دعـا إلـى الشّـك - أكثـر مـن ديكارت - الـذي ينتـج مـن تعديـل دلالـة الحقيقـة، فيصبـح سـياق التّأويـل أحـد أشـكال إرادة القـوة ويحصـل هكـذا علـى أهمّيـة أنطولوجيـة[٥١]. لقـد خلـص غاداميـر إلـى نتيجـة هـي كـون تـراث فـن التّأويـل الرّومانسـي، غيـر كامـل - سـنده فـي هـذا كشـف هايدغـر عـن النّـزوع الأنطولوجـي لمفهـوم الـذّات وإطاحتـه الأخيـرة لإطـار التّفكيـر المتعالـي التّرنسـندنتالي فـي فكرتـه حـول المنعطـف الحاسـم - فـإن «حـدث» الحقيقـة المؤسّـس لفضـاء الحجـب والتّغطيـة يمنـح لـكلّ كشـف، بمـا فيـه علـوم الفهـم والإدراك، قيمـة أنطولوجيـة جديـدة.

هكـذا أصبـح مـن الممكـن مسـاءلة الهرمينوطيقـا التّقليديـة، ويتّضـح مـن مسـاءلتها، أنّ القاعـدة السّـيكولوجية لفـن التّأويـل المثالـي عبـارة عـن مشـكلة؛ فهـل تتلخّـص حقيقـة دلالـة النّـص فـي المعنـى المقصـود والمـراد؟ هـل الفهـم هـو إعـادة بعـث وإبـداع الإنتـاج الأصلـي للمؤلّـف؟ إذا كان مفهـوم الموضوعيـة للعلـم يقتضـي أنّنـا نكتفـي بنمـوذج مؤسّـس علـى قاعـدة المعنـى المقصـود، فهـل يكفـي حقـاً هـذا؟ مـاذا عـن تأويـل التّحـف الفنيـة مثـلاً؟ هـل ننكـر أنّ الفنـان المبـدع يـؤوّل الإبـداع الأصلـي ولا يكتفـي بعـرض وتقديـم إبـداع فنـي جديـد؟ بـأيّ حـق نريـد إنـكار واسـتبعاد المعنـى المنتـج والمبـدع للتّأويـل؟ لقـد أجـاب غاداميـر عـن هـذه التّسـاؤلات بأنّـه لا يمكـن اختـزال محتـوى دلالـة الإبـداع إلـى مجـرّد مـا ينتـج مـن الدّلالـة التـي يعرضهـا المؤلّـف، فالإنتـاج الفنـي لا يستسـلم للتّعسـف والاعتباطيـة ولا حتـى التّأويـل الـذي يمارسـه العلـم[٥٢]. كذلـك تسـاءل عـن دلالـة وتأويـل الأحـداث التّاريخيـة، فتوصّـل إلـى نتيجـة هـي أنّ المـؤوّل والنّـص يمتلـك كلّ واحـد منهمـا أفقـه الخـاص، والفهـم يمثّـل انصهـار هـذه الآفـاق[٥٣]، فمـن إحـدى نتائـج فـن التّأويـل الفلسـفي أنّ الفهـم لا يتحقّـق إلا إذا اسـتعمل الفـرد افتراضاتـه المسـبقة الخاصّـة، فالمسـاهمة الإبداعيـة للمـؤوّل تنتمـي إلـى دلالـة الفهـم نفسـها، يقـول غاداميـر: «لقـد أعـرض الإشـكال التّأويلـي، أساسـاً، عـن كلّ قاعـدة ذاتيـة وسـيكولوجية لينتقـل إلـى المعنـى الموضوعـي الـذي تنقلـه الوظيفـة الفعليـة للتّاريـخ كمـا هـو الحـال فـي الأبحـاث حـول العهـد الجديـد .. أو فـي منظومـة النّقـد الأدبـي أو فـي الامتـداد الفلسـفي للمنطـق الهايدغـري»[٥٤].

بنـاء علـى كلّ مـا سـبق، نصـل إلـى اسـتخلاص رؤيـة غاداميـر حـول فـن التّأويـل الـذي يمثّـل بالنسـبة إليـه نقـداً للعقليـة المنهجيـة الوضعانيـة، وهـو عبـارة عـن تعميـم، إذ هـو لا يكتفـي بفهـم العبـارة بنـاء علـى قيمتهـا المنطقيـة. وإنّمـا يفهمهـا كإجابـة عـن سـؤال، بمعنـى الفـرد الـذي يفهـم ينبغـي أن يفهـم أيضـاً

---

(٥١) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٧٧ - ٧٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٠ - ٨١.

(٥٣) مفهوم ظاهرة الأفق أحد المفاهيم الهامّة في فلسفة غادامير، لمزيد من التفصيل، انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤١٢ - ٤١٧ و٤٩١ - ٤٩٧.

(٥٤) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٨٧.

السّؤال، كما أنّ فن التّأويل متّجه من جديد نحو التّراث القديم للبلاغة، الذي عقد معه سابقاً روابط متينة، وقد تمّ هذا كما يشير غادامير بفضل عودة لغة العلم إلى لغة الحياة اليومية، وعلوم التّجربة إلى تجربة العالم المعاش، فهو بهذا يستعيد الرّباط الذي انقطع في القرن الثامن عشر، وأخيراً يكمن النّشاط الرّفيع لفن التّأويل باعتباره نظرية فلسفية، لكن لماذا يَعتبر غادامير النّشاط التّأويلي رفيعاً عندما يكون فلسفياً؟ وقبل الإجابة نقدّم خلاصة غادامير من دراسته لفن التّأويل، التي مفادها تشديد تاريخ الفكر برمّته على التّقارب الكائن بين الخطابة والهرمينوطيقا، إلّا أنّ الأخيرة مشتملة على عنصر يتجاوز الخطابة: إنّها تستلزم دوماً الالتقاء مع آراء الغير (الآخر) التي يتمّ الإفصاح عنها، لهذا يعتبر غادامير فن التّأويل فلسفةً، وإذا كان فلسفة فلأنّه ليس مجرّد آلية أو تقنية تقتصر على فهم آراء الآخر: «التّفكير التّأويلي على يقين بأنّ كلّ فهم للآخر أو للغيرية ينطوي على جانب من النّقد الذاتي»[٥٥]، إنّ التّفكير التّأويلي عندما يكون فلسفياً (ينطوي على جانب من النّقد الذاتي) يسهم في تشكيل الوعي بالوظيفة الفعلية للتاريخ، لكن كيف يتمّ هذا النّشاط النّقدي للتّأويل أو (التأويل الفلسفي) والوظيفة الفعلية للتاريخ؟

لتوضيح معنى التّأويل التّاريخي، انطلق غادامير من الإخفاق الذي منيت به النّزعة التّاريخية أو التّاريخانية، والسّبب هو ركونها إلى تخميناتها المنهجية ونسيانها النّهائي للتّاريخية التي تعدّ عنصراً منها: «فالتّاريخانية الموضوعاتية هي نزعة ساذجة لأنّها لا تذهب إلى تفكيرها النّهائي»[٥٦]. إنّ الوعي التّاريخي الواقعي هو ظاهرة تاريخية، غير أنّ تحديد الوعي كوعي تاريخي يبقى مجرّد كلام في نظر غادامير ما دام غير محقّق، وليتحقّق يجب مساءلته وسبر أغواره جذرياً. المشكل إذاً في التّاريخانية هو اعتمادها شبه المطلق على الخاصّية المنهجية في مشروعها المعرفي، الأمر الذي جعلها مرتبطة بفكر تاريخي سيّئ الاستيعاب، لهذا وجب علينا التماس فكر تاريخي مفهوم ومستوعب بصورة جديدة، والفكر التّاريخي الجدير بهذا الاسم هو الذي يتأمّل في تاريخيته الخاصة حيث يتعرّف إلى وجود غيرية في موضوعه والتي تسمو على أحكامنا الخاصّة وتميّز أحدهما من الآخر[٥٧]، وفي مثل هذا الأمر تبدو سذاجة التّاريخانية ومعنى عدم بلوغها تفكيرها النّهائي؛ فهي تقوم على افتراض تجاهل الذّات (إقصاء الأحكام المسبقة الشّخصية)، وفي الواقع لا يتعرّض حكمنا المسبق نفسه للمساءلة والتّفاعل، إلا إذا كان في حدّ ذاته مساءلاً ومعدّلاً، فعندما يلعب هذا الحكم أوراقه ويتفاعل مع الرّأي الآخر، يمكن لهذا الأخير أن يلعب بدوره أوراقه ويتفاعل معه، لهذا فالموضوع التّاريخي الحقيقي لا يعتبر موضوعاً حسب غادامير، وإنّما وحدة أحدهما ووحدة الآخر. أي العلاقة التي، إضافة إلى حقيقة التّاريخ تؤسّس الفهم التّاريخي: «من الواضح أنّ الموضوع التّاريخي بالمعنى الحقيقي والموثوق به للكلمة، ليس «موضوعاً» وإنّما

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٩٧ ـ

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣١.

«وحدة» أحدهما ووحدة الآخر، فهو العلاقة بمعنى «الانتماء» الذي يظهر عبره كلّ من الحقيقة التّاريخية وحقيقة الفهم التّاريخي. هذه «الوحدة» هي التي تؤسّس التّاريخية الأصلية التي يظهر فيها كلّ من المعرفة والموضوع التّاريخيين بالطّريقة التي يحترم فيها انتماؤهما المتبادل»[٥٨]، وهذه المسألة التي أوضحها غادامير هي التي يسمّيها الوظيفة الفعلية للتّاريخ، التي تبدي الفهم كصيرورة[٥٩] ناتجة منها؛ فالفهم هو إجراء[٦٠] وساطة بين الحاضر والماضي وتطوير في الذّات لكلّ السّلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجّه إلينا. وهذا التّعريف للفهم يحيلنا إلى الظّاهرة التي قال عنها إنّها كانت مهيمنة تماماً في فن التّأويل السّابق، وهي المسافة الزمنية ودلالتها بالنّسبة إلى الفهم.

يؤكّد غادامير، على عكس ما كان متصوّراً من قبل، أنّ الزّمن ليس هوة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل ويتّخذ منها الحاضر أصله: «ليس الزّمن هاوية ينبغي اجتيازها لأنّها تفصلنا وتعمّق مسافتنا وفجوتنا، إنّه بالأحرى الأساس أو الدّعامة الحاملة للحدث، حين يغيب الفهم الحاضر أصوله وجذوره. ليست المسافة الزمنية شيئاً ينبغي قهره وتذليله»[٦١]، وهذا في الحقيقة نقد موجّه للتّاريخانية القائمة على افتراض يحمل على الاعتقاد بأنّه عوض استعمال افتراضاتنا الخاصّة يجب أولاً أن نحلّ محل فكر عصر معين لكي نفكّر وفق مفاهيمه وتصوّراته، وهذا بغية الوصول إلى الموضوعية التّاريخية[٦٢]، لكن ما يهمّ غادامير، على عكس هذا، هو الاعتراف بالمسافة الزّمنية كمؤسّس لإمكانية إيجابية ومنتجة للفهم، لذلك هي ليست مسافة يتمّ تجاوزها وإنّما اتّصال حيّ بين عناصر تتجمّع وتتراكم لتتحوّل إلى تراث، وبفضلها أصبح اكتساب النّشاط النّقدي لفن التّأويل ممكناً، بمعنى التّمييز بين الأحكام المسبقة المضلّلة والأخرى الموضّحة وبين الأحكام المسبقة الخاطئة والأخرى الصّحيحة. غالباً ما تسمح هذه المسافة الزّمنية بحلّ المشكلة النّقدية لفن التّأويل والمتمثّلة بالتّمييز بين الأحكام المسبقة الصّحيحة وغير الصّحيحة[٦٣]؛ فالوعي التّاريخي بهذا يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد تمكين التّراث والرّأي الآخر في الظّهور والانكشاف لذاته، لكن كيف يتحقّق هذا؟ إذا كان الأخذ في زمام الوعي التّاريخي كما يرى غادامير لا يعني التّخلي عن النّشاط الأبدي للفلسفة وإنّما

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥٩) انظر أيضاً: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٠٩.

(٦٠) بمعنى أنّ الفهم في الأساس هو حدث متأثّر بالتاريخ ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(٦١) يوضح غادامير أنه وإن كان الفهم إجراءً، إلا أنّ التأويلية لا تعمل على تطوير إجراء الفهم، إنمّا تعمل على تجلية الشروط الّتي يعمل فيها الفهم ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٦٢) تخفي الموضوعية التاريخية في نظر غادامير حقيقة أنّ الوعي التّاريخي هو نفسه متموقع ضمن شبكة التأثيرات التاريخية، لهذا هو يرى أنه عندما ينكر إيمان ساذج بالمنهج العلمي وجود التاريخ المؤثر، فإنه بذلك سيلحق بالمعرفة تشويهاً حقيقياً. انظر: المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٦٣) غادامير: فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٢٩ - ١٣٠، والحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٠٩.

الطريقة المعطاة لنا لبلوغ الحقيقة المطلوبة، التي تمثّلها علاقة الفهم باللّغة التي ينفتح فيها الوعي بالإنتاجية التّاريخية، فكيف تشكّل علاقة الفهم باللّغة طريقة لبلوغ الحقيقة؟ وما هي دلالات الفهم لدى غادامير؟

خامساً: ماهية الفهم وعلاقته باللّغة

إنّ التّراث الذي نحيا فيه بالنّسبة إلى غادامير ليس مجرّد تراث ثقافي مزعوم يتركّب بالضّبط من نصوص وآثار وروائع تنقل دلالة مشكَّلة لغوياً أو موثّقة تاريخياً، بينما تبقى المحدّدات الحقيقية لحياتنا - شروط الإنتاج - في الخارج، على العكس تماماً. يؤكّد غادامير أنّ العالم كما هو مختبر على نمط تواصلي قد تمّ نقله إلينا كشمولية أو وحدة مفتوحة، وهذا ليس شيئاً آخر غير التّجربة[٦٤]، فـ «لغوية» وجودنا في العالم تعمّ في نهاية الأمر كلّ ميدان «التجربة»، لأنّ كلّ معرفة إنسانية للعالم تكون اللّغة وسيطاً لها، فالتّوجه الأوّل نحو العالم يتمّ عبر التّمرّن عليها، بهذا يكون اندماج جميع المعارف العلمية في المعرفة الشّخصية للفرد هو الذي تجدر تسميته «تجربة»[٦٥]، وإنّ الهرمينوطيقا هي المصطلح الذي أطلق على هذه التّجربة الإنسانية في العالم. وحرص غادامير على مثل هذا التّوضيح لمعنى الهرمينوطيقا هو لحرصه على تذكيرنا بأصول المسألة التي واجهها، وهي اختزال التّفكير الفلسفي شمولية التّجربة التّأويلية إلى بعدها العلمي وذلك بظهور الوعي المنهجي للعلوم التاريخية (الذي ترعرع في أواخر الرّومانسية) والتّأثير المتنامي الذي يمارسه نموذج العلوم التّجريبية الغالب في تلك الفترة، سواء تعلّق الأمر بدلتاي الذي بسعيه نحو تأسيس العلوم الإنسانية في تاريخيتها عمل على تمديد وتدعيم مفاهيم وتصوّرات شلايرماخر وأصدقائه الرّومانسيين أم بالكانطيين الجدد الذين - تحت شكل فلسفة متعالية للثقافة والقيم - حاولوا إيجاد (في نظرية المعرفة) قاعدة للعلوم الإنسانية، وكلّ هؤلاء في نظر غادامير قد أغفلوا إجمالية وعمومية التّجربة التّأويلية[٦٦]، لكن مشكل اللّغة عاد واتّخذ مكانة رئيسية في المناقشات الفلسفية المعاصرة، لماذا؟ هكذا تساءل غادامير، حيث إنّ طرحه هذا السّؤال كان لرغبته في تقديم إجابة بطريقة غير مباشرة للمسألة، التي يرى ضرورة نعتها بأنّها المسألة المحورية والرّئيسية في العصر الحديث، وهي مسألة معرفة كيف أنّ تصوّرنا الطّبيعي للعالم، أي تجربتنا في العالم باعتبارنا أفراداً نحيا التّاريخ ومصير حياتنا يرتبط بالسّلطة المجهولة، التي لا يمكن المساس بها، والمتمثّلة بصوت العلم (أو صدى وأثر المعرفة العلمية)[٦٧]. فالمشكل في حقيقته مشكل عالمي؛ هو كيفية القدرة على تحمّل الحدث

(٦٤) في هذا الشأن نوّه غادامير إلى أن الرومانسية الألمانية هي أول من اعتبر أن الفهم والتأويل إنما يختصان بالأحرى بالعلاقة العامة الكائنة بين الأشخاص وكذا علاقتهم بالعالم. انظر: غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

الأساسي في الثّقافة المعاصرة، المتمثّل بالعلم وتطبيقاته التّقنية والصّناعية[٦٨]، إذاً ما ينبغي لنا فهمه من كلمة العالمية المضطلع بها لمصلحة البعد التّأويلي هو ارتباط الفهم (ارتباطاً وثيقاً) باللّغة[٦٩]، لأنّه في مثل هذا البعد اللّغوي تنعكس وضعية عالم الصّناعة والشّغل الحديث المحدّد بالمعرفة العلمية، لهذا كان نشاط الفلسفة منذ القرن السابع عشر، كما نوّه غادامير، كامناً في التّوفيق بين شمولية تجربتنا الحياتية الإنسانية والاندفاع الجديد لقدرات الإنسان في المعرفة والممارسة، حيث تجلّى هذا بطرق مختلفة، ولا سيّما في المحاولة التي يباشرها الجيل الجديد، التي تضع مشكل اللّغة في صلب الاهتمامات الفلسفية، وإنّ كون فن التّأويل نظرية عالمية يجعله يقترب من الفلسفة العملية في نظر غادامير، لكن هذا لا يعني أنّ نظرية ممارسة الفهم العملي ممارسة، بل هي تبقى نظرية، لكنّها ليست تقنية وليست التّعلق المفترض للممارسة الاجتماعية بالمعرفة العلمية، إنّها تأمّل فلسفي حول الحدود المفروضة على كلّ هيمنة تقنية - علمية للطّبيعة والمجتمع، حيث تمثّل مسألة الدّفاع عن هذه الحقائق في مواجهة المفهوم الحديث للمعرفة العلمية لدى غادامير أحد النّشاطات الهامة لفن التّأويل الفلسفي[٧٠]، فكيف يحقّق فن التّأويل نشاطه هذا؟

ينبغي لفن التّأويل في تصوّر غادامير أن ينطلق من مسألة أنّ الفهم هو الوجود في علاقة مع الشّيء نفسه، الذي يظهر مع التّراث وعبره، أين يمكن للشّيء أن يتّصل بي، إنّ الفهم واقعياً هو الانتماء إلى التّراث[٧١]، الذي تكون بدايته مرهونة بوجود شيء يدعونا إلى الفهم، فهذه أولى الشروط[٧٢] التّأويلية التي أسّس عليها غادامير نقده لكلّ ما[٧٣] ذكره شلايرماخر والنّزعة الرّومانسية بشأن العوامل الذّاتية للفهم؛ فهي في نظره غير مقنعة، لأنّنا عندما نفهم نصّاً معيّناً، فإننا لا نحلّ محلّ الآخر ولا يتعلّق الأمر باختراق النّشاط الرّوحي للمؤلّف: «يمكننا أن نتخلّى عمّا بيّنه شلايرماخر وشرحه في صيغة التّأويل الذاتي. عندما نحاول فهم النّص (أيا كانت طبيعته) فإنّنا لا نحلّ محلّ الإنشاء الفكري للمؤلّف»[٧٤]، فالمسألة في الحقيقة ليست سوى إدراك المعنى أو الدّلالة أو القصد من بين كلّ ما تداول إلينا؛ حيث إنّ ذلك يتحقّق بانسجام جميع الخاصّيات والأجزاء مع الكلّ، فهذا هو ما يؤسّس معيار الدّقة في الفهم، وإنّ انعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم عندما ينعدم الانسجام فإنّنا نتكلّم على إخفاق الفهم[٧٥].

---

(٦٨) إنّ غادامير مثل هايدغر، يوجّه سهام نقده للاستسلام الحديث للتّفكير التّقني المتجذّر في مذهب الذّات وهو المذهب الّذي يتّخذ من الوعي الإنساني واليقين العقلي القائم عليه، نقطة المرجعية النّهائية للمعرفة الإنسانية.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٨ - ٩٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٧٢) تصبح المهمّة التّأويلية لدى غادامير بذاتها مساءلة للأشياء، وهي في نظره دائماً ما تعرف على هذا النّحو، وهو يعتقد أنّ هذا المعيار ينصبّ العمل التّأويلي على أساس وطيد.

(٧٣) انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٧٢.

(٧٤) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٢١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

إذاً ليس عدم الفهم هو النّشاط الأساسي، وليست الهرمينوطيقا فن تفادي عدم الفهم كما تصوّر شلايرماخر. وقد طرح غادامير سؤالاً في هذا الشّأن هو: هل تتحدّد ظاهرة الفهم بشكل مطابق وملائم عندما أقول: الفهم هو تفادي الغموض وعدم الفهم؟ ليؤكّد فكرة هي تجلّي نشاط فن التّأويل في إنارة الفهم كمشاركة في بلورة معنى مشترك، وليس كتواصل سرّي وعجيب بين الأفراد. وليدعّم وجهة نظره عاد إلى تاريخ فن التّأويل: «هدف كلّ تفاهم وفهم هو الاتّفاق حول الشيء (أو الانسجام) مع الشيء. هكذا كان دور الهرمينوطيقا هو دوماً تصحيح الاتّفاق (الانسجام) النّاقص أو المعكّر. تاريخ فن التّأويل يؤكّد ذلك»[٧٦].

من الأمثلة التي اعتمدها غادامير في الاستدلال على ما ذهب إليه، محاولة أوغسطين في أن يجعل العهد القديم يتّفق مع تعاليم المسيحية أو مع البروتستانتية الأولى، وإنّ تخلّى عصر الأنوار عن الانسجام - وهو ما لا ينكره غادامير -، وهو ما حدث مع شلايرماخر والرّومانسية اللّذين لم يعودا ينظران في بداهة التّراث الذي ينتميان إليه، وهي القاعدة الصّلبة في اعتقاد غادامير لكلّ جهد تأويلي؛ لهذا اعتبر مذهب وحدة العصر القديم والمسيحية بمنزلة لحظة حقيقية في الظّاهرة التّأويلية، وخطأ شلايرماخر وأتباعه عندما تخلّوا عنه، وأرجع سبب وقوع شلايرماخر - وهو النّاطق الرّسمي باسم التّاريخ الرّومانسي - في هذا الخطأ إلى كون وجهة نظره حول الهرمينوطيقا مقيّدة، وما قيّدها وحصر من آفاقها - بالأخص، الفكرة الحديثة للعلم، وعلى هذا أصبح من اللائق تجاوز الأحكام المسبقة التي ينهض على أساسها الوعي الجمالي والوعي التّاريخي والوعي التّأويلي المحدود نحو تقنية تتفادى عدم الفهم[٧٧]، وهذه هي النّتيجة التي خلص إليها غادامير، التي تنقلنا إلى الحديث عن معنى الفهم الذي ينبغي حسبه أن يدرك على أساس أنّه فعل الوجود بمعنى أنّه مشروع ملقى[٧٨]، لأنّ التّاريخ الذي يتمثّل أمامنا لا يتمثّل إلا بضوء المستقبل، وفي هذا الصّدد يرى أنّنا جميعاً تلاميذ هايدغر الذي كشف عن أولية المستقبلية (تحقيق أو إنجاز شيء في المستقبل)[٧٩]، فوصفه حلقة التّأويل يحقّق تحولاً[٨٠] هاماً، لأنّ النّظريات السّابقة عليه - نظرية شلايرماخر - تكتفي كلّها بأطر علاقة صورية بحتة بين الكلّ وأجزائه للتّعبير عن نفس المسألة من وجهة نظر ذاتية أي التّصوّر المسبق المستحضر للكلّ وتفسيره اللّاحق في مستوى الجزء، وحسب هذه النّظرية، فالبنية الدّورية تحصل من مستوى نصّي إلى مستوى آخر وتنتهي بالفهم المكتمل للنّص. وقد بلغت هذه النّظرية للفهم أوجها في فكرة الفعل التّكهني التي تتحوّل برمتها

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠ - ١٢١. انظر أيضاً: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٠١.

(٧٧) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٠٤ - ١٠٦.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٨٠) يخبرنا غادامير أنّه سوف يفحص مرّة أخرى وصف هايدغر للدّائرة التّأويلية، كي يستفيد بدوره من دلالتها الأساسية لأغراضه هو. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٦٨.

فـي المؤلّـف مذوّبـة بذلـك كلّ غرابـة وعتمـة للنّـص. فـي حيـن ألـحّ هايدغـر - عكـس مـا كان - بقـوة فـي معـرض وصفـه لحلقـة الفهـم أو الفهـم الخـاص بنـص مـا، لا يمكنـه أن يتحـدّد عبـر حيويـة التّوقـد الـذي يفترضـه، لهـذا فالفهـم لديـه يتحـدّد باسـتمرار بحركـة التّصـور للفهـم المسـبق، فمـا يصفـه هايدغـر هـو نشـاط تجسـيد الوعـي التّاريخـي، ومـا يقتضيـه هـذا الأخيـر هـو أنّنـا نحتـرز مـن ميولاتنـا العشـوائية وأحكامنـا المسـبقة قصـد إرفـاق كلّ تشـكيل للفهـم بالوعـي التّاريخـي، علـى هـذا كان مـن الضّـروري تحقّـق الوعـي مـن أحكامـه المسـبقة ومـن افتراضاتـه الراهنـة، فبـدون مثـل هـذا التّطهيـر، النّـور الـذي نتلقـاه مـن الوعـي التّاريخـي لا يعـدّ سـوى نـور محجـوب وعديـم الفائـدة، مـن دونـه لا تكـون معارفنـا حـول «الآخـر» تاريخيـاً سـوى اختـزالات[٨١].

كان غادامير يعتبـر أنّ تقديراتنـا وأحكامنـا المسـبقة لا تؤسّـس وجودنـا الخـاص، لكـن مـا تعلّمـه مـن هايدغـر[٨٢] بشـأن خصوبـة حلقـة الهرمينوطيقـا، كشـفت لـه عـن صيغـة مثيـرة مـن حيـث إنّهـا تهـدف إلـى تشـكيل مفهـوم إيجابـي للحكـم المسـبق[٨٣]، الـذي كبحتـه اللّغـة الشـائعة تحـت تأثيـر فلسـفة الأنـوار الفرنسـية والإنكليزيـة[٨٤]؛ فمـن الواضـح مـن خـلال التّحليـل الوجـودي الهايدغـري للبنيـة الدّوريـة للفهـم - الـذي أعـاد دلالتهـا العميقـة -، أنّـه ليـس لمفهـوم الحكـم المسـبق دلالـة وحيـدة نمنحهـا لـه[٨٥]، ليسـت الأحـكام المسـبقة بالضّـرورة لا تبريـر لهـا وغيـر صحيحـة بحيـث إنّهـا تعمـل علـى حجـب وإخفـاء الحقيقـة؛ إنّ مـا تسـتلزمه تاريخيـة وجودنـا هـو تأسـيس الأحـكام المسـبقة للاتّجاهـات المسـبقة والمؤقّتـة للتوجيـه، التـي تجعـل وجودنـا أمـراً ممكنـاً، حيـث إنّ الأمـر سـيتعلّق بتدابيـر احتياطيـة تـدلّ علـى انفتاحنـا علـى العالـم، وشـروط تمكّننـا مـن الحصـول علـى تجـارب وبفضلهـا يوجّـه إلينـا الشـيء - الـذي نتواصـل معـه ونلتقـي بـه - خطابـه، لكـن السّـؤال الـذي سـوف يطـرح الآن هـو معرفـة كيـف يمكـن إثبـات وتبريـر علاقـة وجودنـا بالشّـروط التّأويليـة إزاء وجـود العلـم الحديـث الـذي يقتضـي غيـاب التّدابيـر الاحتياطيـة والتّصـورات المسـبقة[٨٦]؟

إنّ مـا يكشـفه غادامير فـي فلسـفة هايدغـر هـو عـدم تقديمـه تعليمـة لممارسـة الفهـم، وإنّمـا هـو يصـف نمـط إنجـاز التّأويـل الـذي يبتغـي إرادة الفهـم: «لا تكمـن عتبـة التّفكيـر الهرمينوطيقـي الهايدغـري فـي

(٨١) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٤٩ - ٥٠.

(٨٢) يخبرنا غادامير في كتابه، كيف أنّ لقاءه بهايدغر كان صدمة تامة، رغم ثقته الشديدة بنفسه، انظر: هانز جورج غادامير، التّلمذة الفلسفية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٣)، ص ٥٢.

(٨٣) لمزيد من التفصيل انظر: «مسألة الحكم المسبق ومن أين نحصل على فروضنا المسبقة»، في: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير.

(٨٤) من الجدير أن نذكر هنا أنّ غادامير يعتبر سعي «التّنوير» للتّخلص من كلّ التحيزات هو نفسه تحيز (تحيز ضد التحيز)؛ إنّه تحيز يحجب عنا تاريخيتنا الجوهرية، وتناهينا الصميم. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣. وإنّ الإقرار بأنّ كلّ فهم يتضمّن حتماً حكماً مسبقاً هو إقرار في نظر غادامير يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية، وأما العكس فحكم يحرم التراث قوته. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٧٤.

(٨٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٢٢.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٨.

تبيان وجود حلقة (الفهم) وإنّما كيف تنطوي هذه الحلقة على دلالة أنطولوجية إيجابية»[٨٧]، وهذه الدّلالة هي التي تجعل التّأويل يسير وفق مفاهيم وتصوّرات مسبقة تعوّض تدريجياً بتصوّرات متناسبة، فالأمر ليس متعلّقاً إلا بسياق التّصور المتجدّد باستمرار الذي يؤسّس رغبة البحث عن المعنى، الفهم والتّأويل، يعبّر غادامير عن ذلك بقوله: «إنّ غربلة المعنى الحقيقي الموجود في نص أو إبداع فني هو في حدّ ذاته مسار لا نهائي وغير مكتمل»[٨٨]، لهذا لا ينبغي أن يتهافت المؤوّل على نصّه بناء على الرّأي المسبق المهيأ الذي يتشكّل ويحيا في ذهنه، على العكس، عليه أن يناقش بوضوح هذا الرّأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحّته، أي بشأن أصوله ومشروعيته، فحتى يكون تأويله صحيحاً وجب عليه تجنّب اعتباطية القرارات الطائشة والتّحديدات التي تفرضها عادات الفكر المترسّخة، وتوجيه انتباهه إلى الأشياء نفسها، فالقول بالانفتاح على رأي الآخر أو النّص معناه أنّنا نربط هذا الرّأي بجملة آرائه المسبقة أو عكسه، وإنّ الوصف الهايدغري الفنومينولوجي الذي كشف عن بنية الاستحضار المسبق للفهم كنشاط فعلي وعملي في «القراءة» المفترضة لما هو موجود أمام أعيننا في غاية الدّقة والصّحة في تقدير غادامير[٨٩]، ورغم هذا ينتقد هايدغر في وصفه الفهم كتطوّر لتشكيل مشروع جديد من حيث إنّ الذي يتصرّف بهذا المنحى في اعتقاد غادامير يحتمل دائماً أن يقع تحت تأثير فوضوياته الخاصة. لذلك كان نشاط الفهم لديه متعلّقاً بجرأة تأويلية، تنتظر أن تكافأ من طرف تأييد يأتي من الموضوع: «كلّ تأويل لنص ما لا بدّ أن ينطلق من تفكير المؤوّل حول الأفكار المتصوّرة مسبقاً الناشئة عن الوضعية التّأويلية - بمعنى خبراته ورؤاه المسبقة وافتراضاته الأولية الضّمنية - التي يتواجد فيها»[٩٠]، فعلى عاتقه أن يضفي عليها نوعاً من المشروعية، بمعنى أن يبحث عن أصلها وقيمتها.

فالظّاهر إذاً هو أنّ نشاط التّأويل لدى غادامير لا يختصّ فقط بملازمة المنهج كما وصفه هايدغر، إنّما هو يقتضي تأصيل الفهم كما يمارسه كلّ من يفهم، لكن ماذا يعني هذا؟ يعتقد غادامير أنّه ينبغي لدلالة الحلقة التّأويلية - كدلالة تخص المحتوى - للكل والجزء والمؤسّسة لفاعلية الفهم أن تكمّل بتحديد لاحق يسميه «الاستحضار المعنوي للكمال»: «كلّ فهم يمكنه أن يتّصف كجملة علاقات دورية بين الكلّ وأجزائه. هذا التّميز بالعلاقة الدورية ينبغي له رغم ذلك أن يكمل بتحديد إضافي أعبّر عنه عادة عندما أتحدّث عن افتراض أو أسبقية انسجام كامل»[٩١]، إنّ ما يبّينه قول غادامير هو وجود الافتراض الذي يوجّه عملية الفهم، حيث يتجلّى مفترض الانسجام الكامل كعامل يمتلك

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢. انظر أيضاً: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٦٩ و٤٠٢. أين يقول: «إنّ دائرة الفهم ليست دائرة «منهجية» إنما هي تصف عنصراً في بنية الفهم الأنطولوجية».

(٨٨) غادامير: فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٢٩، والحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٧٠ و٤٠٩. أين يقول: إنّ اكتشاف المعنى الحقيقي لنص ما لا ينتهي مطلقاً لأنّ التّأويل يبدأ بشروعات مسبقة تستبدل بشروعات أكثر ملاءمة، حيث تشكّل هذه العملية المستمرة للشروع الجديد حركة الفهم والتّأويل.

(٨٩) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٢٢ - ١٢٥.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

(٩١) لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٨.

مضموناً لا يمكنه أن يكون صورياً فقط، ففي الواقع - وهو ما يؤكّده غادامير - لا تفترض العملية الفعلية للفهم وحدة المعنى المحايث فقط، إنّما كلّ فهم للنّص يفترض أن تكون هذه العملية في الفهم موجّهة من طرف الافتراضات المتعالية التي ينبغي أن يبحث فيها عن الأصل في علاقة أهداف النّص بالحقيقة. ومعنى هذا هو أنّ الشّيء الوحيد المفهوم في خصوصيته هو الأمر الذي يمثّل في الحقيقة الوحدة الكاملة للمعنى، فنحن ننجز افتراض الكمال لدى قراءتنا النّص، عندما يبدو هذا الافتراض غير قابل للتّطبيق، أي عندما لا يفهم النّص، يمكننا عندئذ مناقشته وتصحيحه بتشكيكنا في النّقل[٩٢]. كما أنّ الافتراض المسبق للكمال لا يعني فقط أنّ النّص بإمكانه أن يعبّر كاملاً عن آرائه، ولكن ما يقوله ويعبّر عنه هو أيضاً الحقيقة الكاملة: «افتراض الانسجام الكامل لا يقتضي فقط أنّ النّص هو عبارة عن التّعبير المطابق لفكر معيّن ولكن ينقل أيضاً الحقيقة نفسها»[٩٣]، وهذا الأمر هو ما يؤكّد حسب غادامير أنّ الدّلالة الأصلية لفكرة الفهم هي أنّنا «نعرفها في شيء ما»، لأنّنا مرتبطون به وبارتباطنا بهذا الشيء، فإنّنا ننفتح على ما هو جديد وحقيقي[٩٤]، وإنّه فقط ضمن دلالة مشتقّة يقتصر الفهم على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي؛ فالفهم هو التّفاهم حول الشيء، وفي درجة ثانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده.

هكذا يعود غادامير إلى ما يعتبره الشرط الأصلي لكلّ تأويل، وهو أنّه ينبغي أن يكون مرجعاً عاماً ومفهوما «للأشياء نفسها»، وهذا الشّرط في نظره هو الذي يحدّد إمكان الدّلالة الأحادية المستهدفة وإمكان أن يكون الانسجام الكامل مطبّقاً فعلياً، كما يحقّق القصد الحقيقي للفهم؛ وهو أنّه عندما نقرأ نصّاً فإنّنا نسعى لفهمه. والأمر الذي نتوخّاه هو أنّه يعلّمنا شيئاً ما. وهنا ينبّه غادامير الذي يحقّق فهماً تأويلياً، إلى أن عليه أن يتحقّق من علاقتنا «بالأشياء» ليست علاقة بديهية من دون أن تطرح بعض المشكلات؛ فنشاط التّأويل مؤسّس على التّوتر الكائن بين «الألفة» والخاصية «الأجنبية» للتّعاليم وللدّروس التي ينقلها إلينا التّراث، وهذا التّوتر الذي تحدّث عنه غادامير لا علاقة له بالتّوتر النّفسي كما هو الحال عند شلايرماخر، لأنّ له دلالة وبنية «التّاريخية التّأويلية»، بذلك هو ليس متعلّقاً بحالة نفسية وإنما «بالشيء نفسه»[٩٥] المسلّم من طرف التّراث باعتباره موضوع التّساؤل التأويلي[٩٦].

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٠. انظر أيضاً: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٠٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ انظر أيضاً: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٠٣.

(٩٤) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٠٨.

(٩٥) يتأسّس العمل التّأويلي لدى غادامير على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغرابة، رغم هذا هو ليس قطباً نفسياً كما لدى شلايرماخر، بل هو قطب تأويلي؛ أي يتعلّق بما قيل، باللّغة الّتي يخاطبنا بها النّص، وهنا أيضاً ثمة توتر؛ توتر بين غرابة النّص التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التّاريخي المقصود البعيد منا والانتماء إلى التراث، وما يؤكّده غادامير هو أنّ الموضوع الحقيقي للتأويلية هو في المابين. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٠٤.

(٩٦) للنّص محتوى معيّن من المعنى يقطع كلّ صلة بشخص قائله، لهذا ينبغي أن لا تدفعنا مصطلحات «أنا» و«أنت» - الّذي يدلّ على النّص - إلى تصوّر العلاقة هنا على أنها علاقة شخص بشخص، بمعنى علاقة شخص القارئ بشخص قائل النّص، ذلك أنّ القوة المتحدثة هنا لا تكمن في شخص القائل بل في النّص المنقول نفسه. تشير بنية «أنا - أنت» إلى علاقة حوار أو جدل، إذ هناك سؤال يوجّه إلى النّص، وهناك بمعنى أعمق، سؤال يوجّهه النّص إلى القارئ، فلكلّ حوار حقيقي بنية «سؤال - جواب» انظر: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

وهـذا مـا يؤكّـد أنّ دلالـة البحـث التّأويلـي هـي الكشـف عـن معجـزة الفهـم وليـس الكشـف عـن التّواصـل العجيـب بيـن الـذّوات، فالفهـم هـو المشـاركة فـي القصـد الجمعـي[٩٧]؛ فهـم النّـص يتـمّ لأنّ هنـاك مشـاركة فـي موضـوع الحديـث الـذي يوصلـه النّـص لا لأنّ هنـاك علاقـة بيـن أشـخاص، لهـذا يلتمـس فـن التّأويـل «وضعيـة الوسـيط» حيـث يتنـازع المـؤوّل انتمـاءه إلـى التّـراث والمسـافة الكائنـة بينـه وبيـن الموضوعـات باعتبارهـا مبحثـاً لمباحثـه واسـتقصاءاته، لأنّ مـا يهـدف إليـه التّأويـل هـو إرجـاع وإحـلال الاتّفـاق وتسـديد النّقائـص[٩٨]. لقـد وجـد غاداميـر فـي امتـداد مفهـوم الفهـم إلـى «الوجـودي» عنـد هايدغـر، منطلقـه الأوّل فـي نقـد المثاليـة والمنهجاويـة اللّتيـن ميّزتـا عهـد نظريـة المعرفـة، كمـا يعبّـر التّصميـم الحاسـم «للدّزايـن» (الوجـود - فـي - العالـم) عنـده عـن مرحلـة حاسـمة: «إنّـه تحـت تحريضـه، حملنـي هـذا المفهـوم علـى مجـاوزة مناقشـة المشـكلات المرتبطـة بنقـد المنهـج لتوسـيع مسـألة التّأويـل فيمـا وراء حقـل العلـم وإدراج تجربتـي الجمـال والتّاريـخ»[٩٩].

كذلـك يعتقـد غاداميـر أنّ هرمينوطيقـا الاصطنـاع كمـا بلورتهـا مسـألة الوجـود عنـد هايدغـر، مشـتملة علـى الجينيالوجيـا النّقديـة للتّاريخانيـة ولدلتـاي، لكنّنـا نعـرف أنّ هايدغـر تخلّـى عـن مفهـوم الهرمينوطيقـا بنـاءً علـى مـا اصطلـح عليـه اسـم «المنعطـف الحاسـم»[١٠٠] أيـن اسـتغرقت فلسـفته أكثـر فأكثـر فـي صعوبـة وبـؤس التّعبيـر اللّغـوي حتـى اعتقـد عـدّة قـرّاء أنّهـم وجـدوا شـعراً أكثـر منـه فكـراً فلسـفياً[١٠١]. مـا موقـف غاداميـر مـن هـذه المسـألة؟

إنّ الأمـر فـي حقيقتـه ليـس سـوى خطـأ، لهـذا صـرّح غاداميـر أنّ أحـد انشـغالاته المعرفيـة يكمـن فـي شـق طـرق تمكّـن مـن تقديـم خطـاب هايدغـر حـول الوجـود الـذي هـو ليـس وجـود الموجـود[١٠٢]، فـإن كان نقّـاد هايدغـر قـد درجـوا علـى القـول إنّ فكـر هايدغـر، بعـد انعطافـه، لـم يعـد واقفـاً علـى أرضيـة صلبـة، وإن اعتبـروا كتـاب الوجـود والزمـان عمـلاً تحرّريـاً اسـتثنائياً شـيّدت فيـه أصالـة الدّزايـن، إلا أنّهـم يـرون أنّ هايدغـر بعـد انعطافـه لـم يعـد قـادراً علـى الحديـث عـن أشـياء يمكـن البرهنـة عليهـا، فهـو يتكلّـم

---

(٩٧) بتعبير آخر مهمّة التّأويلية هي توضيح معجزة الفهم، بحيث إنّ الفهم ليس صلة خفية بين الأرواح، إنمّا هو تقاسم معنى مشترك، فالفهم هو تأويل دائماً، لأنّ التّأويل ليس واقعة ثانوية لاحقة تكمّل الفهم بل هو الفهم بشكله الصّحيح. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٠٠ و٤١٨.

(٩٨) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٤٢ - ٥٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٠٠) يعتبر غادامير أنّ ما يشار إليه باسم المنعطف الحاسم في فكر هايدغر يمثل المرحلة الّتي بدأ فيها بصياغة جديدة لمشروعه الفكري على نحو منفصل كلياً عن نموذج هوسرل، انظر: هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧)، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(١٠١) انظر: «هيدجر والنقاد،» في: مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب؛ مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوي، سلسلة النصوص الفلسفية؛ ٢، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤).

(١٠٢) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٦.

عن الوجود فيقول: الوجود ينسحب، الوجود يحضر، العدم ينعدم، اللّغة تتكلّم، فهل هذه أسماء لكائن مقدّس؟ هل من يتحدّث إلينا عالم لاهوت، أو ربما نبيّ يتكهّن بقدم الوجود؟ وبأي شرعية يتكلّم؟ هكذا تساءل هؤلاء، ولقد ردّ عليهم غادامير بقوله: «إنّ لغة هايدغر ليست لغة شعرية - لغة هايدغر تظلّ - حتى في بحثها المتلعثم عن الكلمة المناسبة - لغة فكرية ... لغة تتجاوز نفسها باستمرار»[١٠٣]، فمنعطف هايدغر الشّهير في نظر غادامير يمكن أن يكون أيّ شيء سوى أن يكون قلباً اعتباطياً لعادة فكرية حدثت بقرار طوعي، إنّه ليس شيئاً من نوع الإلهام الصّوفي، إنّما هو موضوع فكري في غاية البساطة والإكراه، كما يمكن أن يحدث أحياناً للفكر بحيث يتجاسر على دفع نفسه إلى الحافة. لهذا من الضّروري في اعتقاد غادامير استيعابنا للموضوع الفكري الذي حصل لهايدغر بطريقة تصدق على الطّبيعة الدّينامية الدّاخلية لهذا الموضوع نفسه، وهنا نتساءل ماذا حدث لهايدغر من وجهة نظر غادامير؟

إنّ سؤال هايدغر عن الوجود يشمل ما اعتبره التّراث الغربي غير قابل للتّساؤل، أي ما الوجود في المقام الأوّل، فلقد كان جميع الميتافيزيقيين العظام غير قادرين على الإجابة عن هذا السّؤال، لأنّهم سألوا ما الذي يجعل من كيان ما كياناً، أو ما الكيانات أساساً، فكانت الأدوات المفاهيمية التي طوّروها ليوظّفوها في إجاباتهم لا تقدّم لهايدغر غير مساعدة محدودة في ما يخص سؤاله: «وجد هايدغر المتأخّر نفسه في مأزق بلغ السّوء، لأنّ سؤاله كان سؤالاً جديداً فلم تسعفه فيه لا أعرافه المفاهيمية واللّغوية لا أعراف غيره المفاهيمية واللّغوية». إذاً ما يواجهه المرء لدى هايدغر هو عجز في اللّغة، وهذا مأزق لغوي صادفه هايدغر نفسه[١٠٤]؛ الذي في كسره وتمزيقه للّغة السّائدة - التي ذهبت ضحية العصر التّقني، الذي ينظر حتى إلى هذه اللّغة أداة تقنية - يستهل لغته الخاصة، ويستدرج موضوع تساؤلاته، أي الوجود؛ فالموضوع المركزي في تفكير هايدغر كما يصرّح به هو موضوع مشكلة اللّغة، لأن هذه اللّغة هي التي أصبحت بيت الوجود: «اللغة تصبح»، في عبارة مشهورة في مقالته «رسالة في الإنسانوية»، «بيت الوجود»»[١٠٥]، حيث يتمثّل وجه العلاقة بين اللّغة والوجود في أنّ هناك نسياناً لقصور هذه اللّغة، وهذا بسبب الرّمزية الرّياضية. وهذا النّسيان يمثّل النّظير لنسيان الوجود الذي يتحدّث عنه هايدغر، وربما كان النّسيان الأوّل تعبيراً عن النّسيان الثاني، ودليلاً عامّاً عليه[١٠٦]، من هنا وجب علينا في نظر غادامير شكر هايدغر ليس فقط لأنّه كان يفكّر في شيء مهمّ، أو قال شيئاً مهمّاً، بل لأنّه ترك لنا، في زمن غطس في التّفكير الرّياضي والإحصائي، شيئاً ما موجوداً هناك، شيئاً أقام لنا جميعاً معياراً فكرياً جديداً[١٠٧]. لهذا يعترف غادامير بدَيْنِهِ الكامل للنّقد الهايدغري بخصوص مفهوم الذّات الذي كشف وأظهر مضامينه الجوهرية في كتابه الوجود والزمان حيث تجاوز

---

(١٠٣) غادامير، طرق هيدغر، ص ٢٨٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٩٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤ - ١٦٥.

هايدغـر فـي هـذا الكتـاب مفهـوم «الكينونـة - الدائمـة» للكائـن، وأصبـح مفهومـه منتميـاً إلـى البنيـة التّأويليـة لـ «الوجـود» لكـي لا يكـون كينونـة - دائمـة، وإنّمـا وجـود - نحـو - المسـتقبل[١٠٨].

مـا يعتقـد غاداميـر أنّ هايدغـر دشّـنه فـي الوجـود والزمـان لـم يكـن تعميقـاً لأسـس ظاهراتيـة متعاليـة فقـط، بـل كان أيضـاً تهيئـة تغيير جـذري سـيؤدّي إلـى انهيار مفهـوم التّكويـن لـكل المعانـي المتصوّرة فـي الأنا المتعاليـة، ويـؤدّي قبـل أي شـيء آخـر إلـى انهيـار مفهـوم «وعـي الأنـا الذّاتـي» نفسـه. لهـذا يعتبـر غاداميـر أنّ التّمييـز النّقـدي بيـن منطلـق هايدغر الظاهراتـي ومنطلق هوسـرل أمر لا يمكـن تجاهله في تطـوّر كتاب الوجود والزمـان، لأنّ التّصـور الظاهراتـي المتعالـي عـن الـذّات فـي كتاب الوجـود والزمـان يختلـف اختلافـاً جوهريـاً عن تصـوّر هوسـرل للـذّات[١٠٩]، فهايدغـر لا يسـتبدل فقـط مفاهيـم الذّاتيـة، والوعي الذّاتـي، والأنـا المتعاليـة بكلمة جديـدة (مفهـوم الدزايـن)، إنّما هو أيضـاً يتجاوز بهـذه الكلمة الفهم السّـائد فـي الميتافيزيقا الإغريقيـة للوجود، ويكشـف أنّ المفاهيـم الرّئيسـة للفلسـفة الحديثة، مثـل الوعي، الـذّات، والموضوع، وكذلـك المفاهيـم المطابقة لهـا فـي الفكـر التّأملـي، إنمـا هـي بنـاءات دوغماتيـة، لهـذا كانـت مهمـة هايدغـر هـي «تحطيـم» المفاهيـم الأساسـية للفلسـفة الحديثـة، ولا سـيما مفهومـي «الذّاتيـة»، و«الوعـي»[١١٠]؛ فمـا أثـاره بعودتـه مـرّة أخـرى إلـى السّـؤال القديـم عـن معنـى الوجود، هـو حقيقـة أنّ الدّزايـن لا يحوز وجـوده الحقيقـي من خلال ما هـو «حاضر أمامنـا» القابـل للتّحديـد، إنّمـا يحـوز هـذا الوجـود فـي حركيـة الهـمّ التـي مـن خلالهـا يعنـى بمسـتقبله[١١١] الخـاص، ووجـوده الخـاص[١١٢]، - ولكون هـذا الدّزاين يشـرّع بنفسـه في مسـتقبله الخـاص، يتعيّن عليـه أن يقبل ذاتـه فـي تناهيهـا - وهنـا يكتشـف المـرء نفسـه منقذفـاً فـي الوجـود، وهـذا التّناهـي، وليـس الوعـي الذّاتي أو العقـل أو الـرّوح هـو الوقائعيـة[١١٣] التـي تصبـح لـدى هايدغـر الكلمـة الرّئيسـة التـي اسـتخدمها عندمـا اسـتهلّ

---

(١٠٨) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٧ و١٩٥.

(١٠٩) غادامير، طرق هيدغر، ص ١٧٤، ١٩٨ و٢٦٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧ و٢٦٦.

(١١١) يعتقد غادامير أنّ ما يحمله الدّزاين من وجود مستقبلي هو ما سمح لبنية الفهم التّاريخي أن تظهر بخلفيتها الأنطولوجية التامة الأمر الذي مكنّه من فهم الإنتاجية التأويلية الّتي تتمتّع بها المسافة الزمانية. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٦٢ و٤٠٦.

(١١٢) غادامير، طرق هيدغر، ص ٢١٧.

(١١٣) يرى غادامير أنّ تأويلية الوقائعية، عنوان واجه به هايدغر ظاهراتية هوسرل الماهوية، فالظّاهراتية يجب أن تتأسّس أنطولوجياً على وقائعية الدّزاين والوجود، وقد وضح في كتابه الحقيقة والمنهج أنّ هدف ظاهراتية هايدغر وتحليله لتاريخية الدّزاين هو تجديد سؤال الوجود بوجه عام وليس إنتاج نظرية عن العلوم الإنسانية، أو التّغلب على مآزق النّزعة التاريخية. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٥٤ - ٣٥٩. وهذا على عكسه هو؛ حيث قال إنّ العناية الّتي يوليها لأهمية التّراث في الوعي التاريخي بدأت من تحليل هايدغر لتأويلية الوقائعية، وسعيه إلى تطبيقه على العلوم الإنسانية، بحيث يتّضح أنّ الفهم في هذه العلوم هو فهم تاريخي أساساً؛ فهو يعتقد أنّ حركة الفهم التاريخية التي همشتها التاريخية الرومانسية، هي المركز الحقيقي للبحث التاريخي الملائم للوعي التاريخي، لهذا كان همه هو بيان أنّ الفهم ليس منهجاً يطبّقه وعي بحثي على موضوع يختاره، ليقدّم من ثم كمعرفة موضوعية، إنمّا الوعي المتموقع ضمن حدث التّراث، أي عملية نقل التّراث، هو شرط قبلي للفهم، الّذي يتكشف على أنّه حدث، فمهمّة التأويلية، الّتي ينظر إليها فلسفياً في نظره، تتمثل بالتّساؤل عن نوع الفهم، ونوع العلم، الّذي هو نفسه يتقدّم من خلال التّغير التاريخي. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

للمرّة الأولى سؤال الوجود[١١٤]. بهذا فالفهم الذي يصل إليه الدّزاين لنفسه من وجوده ليس هو نفس المعرفة الذّاتية للرّوح المطلق عند هيغل؛ إنّه ليس تصوّراً ذاتياً، إنّما انقذاف - شروع، ومثل هذا التّصور لخبرة الفهم وتاريخية المعرفة الذّاتية هي التي يعتقد غادامير إمكان تحقيق تقدّم من خلالها إذا ما تمّت مواصلة السّير في مساراتها: «يمكن تحقيق التّقدم عبر مواصلة السّير في المسارات ذاتها من خبرة الفهم ومن تاريخية المعرفة الذّاتية، ومن هذه النّقطة تبدأ محاولاتي الشّخصية لإقامة تأويلية فلسفية»[١١٥].

يصبح الآن اعتبار غادامير هوية الذّات وهماً أمراً مفهوماً، وهذا لأنّ استعماله لعبارة فهم الذّات كان باستلهام من اللاهوت البروتستانتي[١١٦] الحديث، وأيضاً باتّباع التّراث اللّغوي لهايدغر، الذي يفيد أنّ الدّزاين ليس تصوّراً ذاتياً حرّاً يبلغه الفكر، إنّما هو وجود متّجه نحو الموت، لهذا فإنّ عبارة «فهم الذّات» تستلزم أنّ الإنسان لا يفلح أبداً في فهم ذاته، ونتيجة هذا هي أنّ الفهم لا يستلزم الهوية أو التّطابق: «الفهم معناه بإمكان الشّخص أن يقيم في مكان شخص آخر ليعبّر عمّا فهمه وما يمكنه قوله بهذا الشأن. هذا لا يعني أنّه يعيد ما قاله»[١١٧]، لهذا فكلّ ما يفعله قصد المؤوّل هو أنّه يقدّم نفسه كوسيط بين النّص وبين كلّ الذي يضمره هذا الأخير، وهذا بناء على البديهة الرّئيسة للتّأويلية التي تفيد أنّ هناك المزيد ممّا يمكن قوله، لأنّ الفهم هو(فعل) متدفّق، ولا يبلغ مطلقاً نهاية ما، وهذا لا ينافي وجود كلّية معنى حاضرة في عملية حرّة لتنفيذ قول ما هو معنى، الذي يتضمّن ما يعنيه المؤوّل، وهو ما وضّحناه سابقاً. لهذا سعى غادامير للاحتفاظ بالحدود المفروضة على كلّ تجربة تأويلية للمعنى، حيث كتب: «الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللّغة، فينبغي أن نفهم من هذا التّصريح أنّ الموجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلّية والشّاملة بحيث إنّ كلّ ما تحمله اللّغة يحيل دوماً على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها»[١١٨]، وهذا لا يعني أنّه يعترف بما يسمّيه هايدغر لغة الميتافيزيقا؛ على العكس، هو يؤكّد عدم وجود مثل هذه اللّغة التي تحدّد الفكر، الأمر الذي يقتضي علينا قبول الحوار، لهذا حاول إدراك الظّاهرة الأصلية للّغة عبره موضحاً أنّه لا يركز على صحة «الوجود - هنا»، إنّما يضع كائنية الخطاب بجانب الحوار كمسار حقيقي نحو الكلام ويضع أمامه النّور الذي يدعونا إليه الآخر للمشاركة فيه والذي يؤسّس ما اصطلح عليه «الوجود - مع»؛ فمنهجياً لا يبقى غادامير على الوضع نفسه الذي ابتدأه «الوجود والزّمان»، والذي هو «الوجود - هنا» الذي يفهم لوجوده. إنّ ما لدينا هنا هو الفهم الذي يعرض نفسه للمناقشة والذي

---

(١١٤) غادامير، طرق هيدغر، ص ٨٠ - ٨٢.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١١٦) يعتقد غادامير أنّه يعمل على بعث تأويلية تعلّمنا الاستخدام الصّحيح للعقل في فهم النّصوص التراثية. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٨٣.

(١١٧) غادامير: طرق هيدغر، ص ١٤٧، وفلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(١١٨) المصدران نفسهما، ص ١٢٠ و١٨١ على التوالي.

لا يتأسّس فقط على الأنا - الذّاتية التي تظهر بوضوح في مواجهة الموت، وإنّما التي تشتمل أيضاً على تحديد الذّات من قبل الآخر الذي يتأسّس ضمن حوار اللّغة. أن تكون هذه الغيرية لشيء أو كلمة أو شعلة... ذلك هو الذي يؤسّس عالمية التّجربة التّأويلية؛ فهذه العالمية مرتبطة بتحديد حقيقي لكلّ تجربة إنسانية؛ بالحدود المفروضة على تواصلنا اللّغوي، وإمكان التّعبير. ورغم هذا ليس هناك من تناقض في قولنا بأنّ تجربة الفهم تنطوي على حدودها الخاصة لأنّ الحوار[١١٩] الذي هو نحن بالذّات لا يتقيّد مطلقاً بنهاية؛ فكلّ لفظ يمثّل جواباً ويعني دائماً إعادة طرح السّؤال[١٢٠]. في هذا الشّأن يعتقد غادامير أنّه كان متابعاً لهايدغر في نقده التّصور الفينومينولوجي للمحايثة الذي يستلزم عند هوسّرل التّأسيس التّرنسندنتالي النّهائي. فما يبيّنه غادامير هو تخلّي الطّابع الحواري للّغة عن كلّ إرساء لمن يتكلّم قصد التّدليل على شيء ما، وهنا كشفَ عن عدم تخلّيه تماماً عن مجال المحايثة الفينومينولوجية التي أكّدها هوسرل بمهارة فائقة، التي كانت أساساً لمنطلقاته الفلسفية تحت إيعاز الكانطية الجديدة، لكنه وضّح أنّ هذه المحايثة ليست شيئاً آخر سوى وصف ماهية الفهم[١٢١] كما كان ذلك عند شلايرماخر ودلتاي[١٢٢].

لقد تساءل غادامير في ما إذا لم يكن تائهاً عندما تصوّر نفسه متابعاً لهايدغر الذي تحدّث عن مجاوزة الميتافيزيقا. وتساءل أيضاً عن معنى عبارة لغة الميتافيزيقا، فهل ثمّة شيء من هذا القبيل؟ وقد ذكرته تساؤلاته هذه بتصريح هايدغر نفسه عن أنّنا مهدّدون بالوقوع في اللّغة الميتافيزيقية رغم محاولات المجاوزة، وهي العبارة التي قالها له بشأن استقباله وتطويره لمنطلقه التّأويلي[١٢٣]، إنّ ما يعتقده هايدغر هو أنّ السّبيل لقهر الميتافيزيقا هو تفكيرنا في حقيقة الوجود، لكنّه تساءل: لماذا يتحتّم أن يكون فهم الميتافيزيقا هكذا أمراً ضرورياً؟ يكمن السّبب في أنّ الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته إلى الكلام لأنّها لم تفكّر في حقيقة الوجود، لقد ظلّت حقيقة الوجود محجوبة عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطّويل ابتداءً من أنكسمندر حتى نيتشه، لكن لماذا لم تفكّر الميتافيزيقا في حقيقة الوجود؟ الواقع أنّ الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن السّؤال المتعلّق بحقيقة الوجود لأنّها لم تسأل أبداً هذا السّؤال، وهي لم تسأله لأنّها لم تفكّر في الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود. إنّ قضايا الميتافيزيقا في نظر هايدغر تدخل من بدايتها إلى نهايتها في نطاق خلط

(١١٩) تدل الظّاهرة التّأويلية في نظر غادامير ضمناً على أولوية الحوار، وعلى بنية السّؤال والجواب، فالجدل لديه فن إثارة الأسئلة الدّائم أبداً، أي أنّه فن للتّفكير، وهو يدعى جدلاً لأنّه فن إدارة حوار حقيقي، لهذا يقول إنّ منطق العلوم الإنسانية هو منطق السّؤال (الحوار)، من منطلق أنّ العلاقة - الوثيقة بين المساءلة والفهم هي الّتي تمنح التّجربة التّأويلية بعدها الحقيقي، إذ تكشف المساءلة ممكنات المعنى. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٨٧ - ٤٩٨.

(١٢٠) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٧ و١٩٦ - ١٩٧.

(١٢١) في ما يخص كون الفلسفة الفنومينولوجيا فلسفة «ماهية»، انظر: محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٧).

(١٢٢) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٨١ - ١٨٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤ - ٢٠١.

مقيم دائم بين الموجود والوجود، وإذا ما كان نسيان الوجود حقيقياً، فهل هناك فرصة كافية لمفكّر يفكّر في الوجود؟ هكذا تساءل هايدغر ومن ثمّ وضّح أنّه وإن أعيد طرح السّؤال المتعلّق بالموجود إلّا أنّ هذه الإعادة ليست مجرّد تكرار للسّؤال الأفلاطوني الأرسطي. إنّها، على العكس، تسأل عن ذلك الذي يحجب نفسه في الموجود؛ فالميتافيزيقا تقوم على ذلك الذي يحجب نفسه هنا، وهذه المحاولة هي أسّ الأنطولوجيا وقاعدتها في نظر هايدغر، وهي ما يسمّيه «الأنطولوجيا الأساسية»، فما يحدث حسبه ما هو إلاّ نجاح في الانتقال من الميتافيزيقا إلى التّفكير في حقيقة الوجود، وهنا نجد هايدغر واعياً بطبيعة محاولته، لهذا أكّد أنّ كلّ فلسفة تدور حول تصوّر «للعلو» مباشر كان أو غير مباشر، تظلّ في جوهرها وبالضّرورة أنطولوجيا، سواء أرست قاعدة جديدة للأنطولوجيا أو أكّدت لنا أنها بيّنت تهافت الأنطولوجيا(١٢٤).

إذاً ما يتّضح لنا من كلام هايدغر هو أنّه لا يهدف من العلو (التّجاوز)، بمعنى الابتعاد (التّخلي) عن الميتافيزيقا، فما يبيّنه هو كيفية استعماله لهذا المفهوم والذي كان بمعنى الانتقال لا بمعنى التّرك، وهذا ما عمل غادامير على كشفه في فكر هايدغر ردّاً على نقد جاك دريدا الذي وجّهه لهايدغر بخصوص أنّه وقع ثانية في اللّغة الميتافيزيقية(١٢٥)، حيث عاد إلى هذه المهمّة؛ مهمّة تجاوز الميتافيزيقا التي أسرت تفكير هايدغر بعد منعطفه، لاكتشافه وجود قصور فكري في الكلمات الفلسفية التّصورية التي أصبحت مغتربة عن نفسها لعدم وجود شيء تقوله عن الكائنات، وهو ما دعاه لغة الميتافيزيقا التي ظهرت أولاً بالنّسبة إليه في فكر أرسطو، وهي الآن تسيطر على مجمل مفاهيمنا، الأمر الذي دفعه إلى طرح سؤاله ما الميتافيزيقا؟ ليوضّح أنّ المراد منه ليس مساءلة الميتافيزيقا ذاتها بقدر ما هو إحياء لها، أو إعادة تأسيسها على أساس عميق «بخصوص تجاوز الميتافيزيقا الغربية،... لم يكن الغرض من ذلك وضع الميتافيزيقا وراء ظهورنا بقدر ما هو حمل الميتافيزيقا على المثول أمامنا»(١٢٦).

فهايدغر كما فهمه غادامير لم يرد «تجاوز» الميتافيزيقا بوصفها انحرافاً فكرياً لأنّه فهمها على أنّها مسيرة الغرب التّاريخية، وهي التي تحدّد مصيره، وهذا المصير هو الذي يستبدّ بنا ويحدّد موقعنا وجميع الطّرق الممكنة في المستقبل تحديداً نهائياً. لهذا حاول هايدغر أن يجد طريقاً لمساءلته الخاصّة ضمن تاريخ الميتافيزيقا وتوتّراته الدّاخلية وليس بمعزل عنه؛ فأن يتجاوز هايدغر لغة الميتافيزيقا يعني إذاً أن يتبنّى ويستخدم، وهذا ما توصّل إليه فهم غادامير لهايدغر، ولقد بيّن أنّ هناك نقطتين في هذه المسألة لا أحد ينكرهما: أولاً، ما من أحد قبل هايدغر أجرى هذا النّوع الضّروري من استرجاع الماضي لتبيّن حلقة الوصل بين الفكر الإغريقي وتأسيس الفكر للعلم الحديث، وإقامة الميتافيزيقا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لتبيّن انعطاف مجرى التّاريخ

---

(١٢٤) انظر: هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر.

(١٢٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٢٠١.

(١٢٦) غادامير، طرق هيدغر، ص ١٣٠، ١٥٩، ٢٨٢ و٣١٥ - ٣١٦.

الإنسـاني نحـو الحضـارة التكنولوجيـة المعاصرة، والصّـراع الناجم عن ذلك من أجل السّـيطرة علـى الكرة الأرضية، التـي بسـببها لـن تعـود الميتافيزيقـا مع هايدغـر (كما ظهر عبـر التّاريخ) علـى أنّها السّـؤال المعنـي بالوجود، بل سـيصوّرها علـى أنّهـا الإخفـاء الفعلـي والقـدري لسـؤال الوجـود؛ فهـي ذلـك التّاريـخ الطّويل مـن نسـيان الوجود الـذي بـدأ مـع الفكر الإغريقـي واسـتمرّ إلـى الفكـر المعاصـر وإلـى رؤى العالـم المتطـوّرة تمامـاً والمتأصّلة في الفكـر الحسـابي والتّقنـي للميتافيزيقـا الغربيـة، التـي بلغـت ذروتهـا فـي عصـر التّكنولوجيـا بوصفها قدر نسـيان الوجـود. لقـد تعـرّف فـي الميتافيزيقا قـدر عالمنا، القـدر الذي تُوصِلنـا إليه سـيطرة العلم علـى العالـم، ويوصلنا إليـه ذلـك الانهيـار الـذي تهـوي فيـه»[١٢٧]، وهـذا الأمـر هـو مـا يؤسّـس دعـوى هايدغر مـن أنّـه يعي ذاتـه ليس وعيـاً تاريخيـاً فحسـب، بل وحتـى وعيـاً أخرويـاً، وإن كان هايدغـر بهذا في نظـر غادامير سـيّد الفكر؛ سـيّد ذلك الفـن غيـر المألوف مـن التّفكيـر الذي أتـاح للحضارة الحديثـة أن تدرك حـدود الفكـر الإغريقي، الحقيقـة وقوّتها التّكوينيـة[١٢٨]، إلاّ أنّـه انتقـد محاولـة هايدغـر الأخيـرة فـي تطويـر لغـة هـي شـبه شـعرية، لاعتقـاده أنّهـا غيـر كافيـة للإفـلات مـن قبضـة لغـة الميتافيزيقـا، لأنّ كلّ محاولـة لتطويرهـا تتحـوّل وتدفعنـا أيضـاً لأن نتحـوّل دومـاً إلـى مترجميـن لهـا، متـى وكيـف نتوصّـل إلـى إيجـاد اللّغـة المناسـبة والملائمـة؟ هذا هـو ما يؤسّـس الإشـكالية والمعضلـة الحقيقيـة فـي نظـر غاداميـر، لهـذا تسـاءل هـل يمكـن للغـة مـا - أو عائلـة لغـات - أن تسـمّى لغـة الفكـر الميتافيزيقيـة، فقط لكونها اسـتهلت الميتافيزيقا؟ وأجاب بالتّسـاؤل الاسـتنكاري: أليسـت اللّغـة هي دائماً لغـة الوطـن الأصيـل، ولغة تآلف الإنسـان مـع العالم (أو سـكنه فيـه)؟ ألا تعني هـذه الحقيقـة أنّ اللّغة لا تعرف تقييـدات ولا تنحـلّ لتضمّنهـا إمكانـات لا متناهيـة مـن التّلفظـات الجاهـزة؟ فهـذا الأمـر هـو الذي دفـع غادامير إلـى التّشـكيك فـي وجـود اللّغـة الميتافيزيقيـة، وإلـى إعلان موقفـه من عـدم متابعتـه هايدغـر أو أيّ مفكّر آخر يتكلّـم عـن لغـة الميتافيزيقـا أو اللّغـة الصّحيحـة للفلسـفة ولأشـياء مماثلـة: «ليـس هنـاك سـوى لغـة واحـدة، تلـك التـي نتكلّـم بهـا مـع الآخـر ونتوجّـه إليـه»[١٢٩]، وإن كان مـن جهة أخـرى لا يشـكّ فـي أنّ لغة الفلسـفة قد تحقّقـت مـن خـلال التّركيب النّحـوي للّغة الإغريقيـة، وأنّ اسـتخداماتها في العصـور الإغريقية اللاتينية قد أسّـس مضاميـن أنطولوجيـة هـي التي كشـف هايدغر عـن طبيعتهـا المغرضـة (أي المحمّلـة بالأحـكام المسـبقة)، لهذا، يؤكّـد مـرّة أخرى أهمّيـة الإسـهام الهايدغري حـول «العقـل المركـزي» للأنطولوجيا الإغريقيـة من خلال مـا تعلّمه منـه حـول المعنـى الذي اتّخذتـه «المفهوميـة»[١٣٠]، والـذي تتّخذه في ميـدان الفكر. يقـول غادامير: «مـا تعلّمته خصوصـاً هـو: اغتراب الـذّات الـذي يختفي فـي التّـراث المفهومـي للفكر الحديـث»[١٣١]، فـي هذه المسـألة بيّن

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩، ١٩٣، ٢٥٧، ٢٩٦، ٣١٧ و٣٢٦ ـ

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ١٧١ و٢١١.

(١٢٩) غادامير: فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٩ و٢٠٢، وطرق هيدغر، ص ١٨٧.

(١٣٠) يرى غادامير أنّ تأويلية العلوم الإنسانية تعود به إلى مشكلات الميتافيزيقا الكلاسيكية ـ انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٥٩٦.

(١٣١) غادامير: طرق هيدغر، ص ١٨٧، وفلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٨٣ و٢٠١ - ٢٠٢.

غاداميـر أنّ الأمـر يبـدو فـي أسـلوب هايدغـر فـي الهـدم الـذي اتّبعـه هـو أيضـاً بمجـرّد التقائـه بـه وإن بـدا لـه غامضـاً، لكـن دراسـته فـي ميـدان الفيلولوجيـا سـمحت لـه فيمـا بعـد بتعزيـز جهـوده فـي ميـدان تاريـخ المفاهيـم، وهـو المصطلـح الـذي يطلـق فـي نظـره علـى كلّ نشـاط مفهومـي يحمـل بعـداً تأويليـاً، ومـن ثـمّ هـو ليـس مشـروعاً ثانويـاً، ولا يعنـي أنّنـا عـوض أن نتكلـم عـن أشـياء فإنّنـا نتحـدّث عـن وسـائل التّواصـل التـي نسـتعملها، وإنّمـا يـدلّ بالأحـرى علـى الجانـب النّقـدي فـي اسـتعمال مفاهيمنـا. مـن هنـا نعـود إلـى كلمـة هـدم عنـد هايدغـر التـي لا تعنـي الهـدم الخالـص والبسـيط، وإنّمـا اتّخـذت فـي نظـر غاداميـر معنـى «تفكيـك» (الوحـدة إلـى عناصرهـا الأوّليـة)، فمـا يقترحـه هايدغـر فـي نظـره هـو ردّ الأشـكال المفهوميـة المتحجّـرة إلـى تجاربهـا الأصليـة للفكـر بغيـة اسـتنطاقها مـن جديـد، فـلا يهـدف هدمـه إلـى الإحالـة إلـى أصـل مبهـم، بـل إنّـه ينبغـي النّظـر إلـى أنّ هـذا الهـدم لمفهوميـة ميتافيزيقيـة سـمح لهايدغـر بتعبيـد الطّريـق لفهـم أفضـل لتجربتنـا المعاصـرة للوجـود وللكائـن: «هـدف الهـدم هـو السّـماح للمفهـوم أن يكـون منطوقـاً داخـل نسـيج لغـة حيـة. هنـا يتجلّـى نشـاط[١٣٢] فـن التّأويـل، فـلا علاقـة لـه بالاسـتحضار المبهـم والغامـض للأصـل وللأصلـي»[١٣٣].

بهـذا، كشـف غاداميـر حقيقـة عدم كـون محاولـة هايدغـر فـي مجـاوزة الميتافيزيقا سـقوطاً ثانيـاً فـي نزعة العقـل المركـزي للميتافيزيقـا الإغريقيـة كمـا ذهـب دريدا، مشـيراً إلـى أنّ أفلاطون نفسـه قد أتمّ هـدم الألفاظ المتحجّـرة، وهـذا الهـدم هـو الـذي يحـرّر الفكـر، وكذلـك تحليـل هايدغـر نفسـه كان يؤكّـد دائمـاً أنّ الخبـرة الأصليـة للدّزايـن، يقع كشـفها خلـف تحجّـب المفاهيـم التّقليدية، حيث اعتقـد أنّه اكتشـف بتحليلـه الكينونة - الدّائمـة أنّ سـؤال الوجـود عمومـاً أصبـح غيـر مفهـوم فـي عصـر الانفتـاح العلمـي[١٣٤]، وهـذا الغـرض الأساسـي مـن مسـاءلته التـي افترضـت حـواراً دائمـاً مـع الميتافيزيقا ومـع المفكّريـن اليونانييـن، وكذلك مع فكـر القديس تومـا الأكوينـي، ولايبنتـز، وكانـط، وهيغـل، والتـي كانت غائبـة تمامـاً عـن العديد ممّـن عاصروه وشـاركوه غرضه الفلسـفي، هـو الأمـر الـذي اعتبـره غادامير مدهشـاً، والـذي حمله علـى تأكيد أنّ مـا لا يمكننـا نسـيانه لهايدغر هـو دعوتـه الفلسـفة إلـى ممارسـة نشـاطها المفهومي، حتـى وإن كان هذا المشـروع الفلسـفي يبـدو مرتابـاً في عصـر العلـم[١٣٥]؛ «وهايدغـر، من جهـة أخرى، يظلّ، رغـم هذا كلّـه، حاضراً على نحـو مذهل»؛ ففـي حيـن ينكره البعـض يدافـع غاداميـر عـن حضـوره (حضـور فكـره)، ولمعاينـة هـذا يدعونـا إلـى التّفكيـر عالميـاً لأنّ المصيـر العالمـي الـذي تخبّئـه المكننـة والتّصنيـع يجـد فـي هايدغـر مفكّـره، كمـا أنّ تعدديـة وتنـوّع التّـراث الإنسـاني قـد ظفـر مـن خلاله بحضـور جديـد؛ حضور سـوف يسـتحضر داخل حديـث العالـم عـن المسـتقبل[١٣٦]؛ غادامير

(١٣٢) يعتقد غادامير أنّ التجربة التأويلية هي العامل الّذي بواسطته يفلت العقل المفكّر من سجن اللّغة، وهي نفسها تتشكّل لغوياً. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٥٢٦.

(١٣٣) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٩٣ و٢٠٢ - ٢٠٥.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥ و٢٠٦ - ٢٠٧ وغادامير، طرق هيدغر، ص ٩٧.

(١٣٥) غادامير: طرق هيدغر، ص ٥٦ وفلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٢٠٧.

(١٣٦) غادامير، طرق هيدغر، ص ٦٢ - ٦٣.

وتاريـخ الفلسـفة: ينبغـي للفلسـفة فـي نظـر غادامير أن تنصـت إلـى الحكمـة القديمـة التـي تتكلّـم عبـر اللّغـة[١٣٧] الحيـة، فأفلاطـون لـم يكتـب نصوصـاً جاهـزة وإنّمـا حـوارات حيـة، وهـذه التّجربـة نفسـها تخـص الفـن والتّاريـخ[١٣٨]، اللّذيـن يؤسّسـان الموضوعـات التـي تواجههـا وتسـعى لمعالجتهـا العلـوم الإنسـانية. فـلا ننسـى أنّ بدايـة غادامير فـي فحـص واسـتقصاء البنيـة التّأويليـة قـد كانـت انطلاقـاً مـن التّجربـة الجماليـة والتّجربـة التّاريخيـة، وبالرّغـم مـن أنّ الأثـر الفنـي كمـا يـرى يظهـر: فـي حـدّ ذاتـه كمعطـى تاريخـي وكموضـوع قابـل للبحـث العلمـي، إلا أنّـه يبـدو أنّـه معبـراً يعبّـر لنـا بنفسـه عـن شـيء، بحيـث إنّ مـا يقولـه لنـا لا يمكـن أبـداً اسـتيفاؤه بشـكل نهائـي بواسـطة المفهـوم، الشّـيء نفسـه بالنّسـبة إلـى التّجربـة التّاريخيـة التـي يبـدو فيهـا مثـال الموضوعيـة الخـاص بالدّراسـات التّاريخيـة، مجـرّد جانـب مـن الشـيء وربمـا جانـب عرضـي، بينمـا مـا يميّـز التّجربـة التّاريخيـة فـي حـدّ ذاتهـا هـو أنّنـا تعترينـا صيـرورة تاريخيـة دون معرفـة مـا يقـع لنـا، وأنّنـا لا نـدرك مـا طـرأ إلا بعـد فـوات الأوان. لهـذا السّـبب يعتقـد غادامير أنّـه ينبغـي علينـا إعـادة كتابـة التّاريـخ فـي (وبواسـطة) كلّ حاضـر جديـد ومتجـدّد[١٣٩]: «إنّنـي هنـا أدافـع عـن حقيقـة بالغـة البسـاطة، أي إنّ شـيئاً مـا - مثـل تاريـخ عـام نعبّـر عنـه - يجـب أن يكتـب مـن جديـد مـن طـرف كلّ جيـل، ويبـدو واضحـاً لـي أنّـه علـى امتـداد التّغيـر التّاريخـي نفسـه يجـب أن تتغيّـر أيضـاً طـرق ملاحظـة الماضـي ومعرفتـه»[١٤٠].

إنّ مـا حـدث فـي نهايـات القـرن التاسـع عشـر وبدايـات القـرن العشـرين هـو تفشّـي مشـكلة التّاريـخ فـي الثّقافـة الألمانيـة[١٤١]. كمـا أنّـه ظهـر مبـدأ جديـد حـاز القبـول عنـد نهايـات القـرن التاسـع عشـر هـو أنـه ليـس فـي الفلسـفة حقيقـة منهجيـة، ولا نظـام صحيـح كلّيـاً، فـكلّ نظـام لـه جانـب مـن الحقيقـة فقـط[١٤٢]، فرغـم ظهـور تأريـخ رسـمي بالمعنـى الحقيقـي للكلمـة فـي القـرن التاسـع عشـر وهـو كتابـة للتّاريـخ تميّـز نفسـها عـن العمليـة التّقليديـة فـي جمـع الأقـوال، إلّا أنّ غادامير يـرى أنّ الشّـيء اللافـت للنّظـر فـي هـذا التّأريـخ،

---

(١٣٧) إنّ اللّغة في نظر غادامير هي سجل التناهي، لأنّ كل لغة كلما تعبّر عن تجربتها للعالم تبقى تتشكل باستمرار وتتطوّر، لهذا كان حدث اللغة، هو الذي ينسجم مع تناهي الإنسان. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٥٩٣.

(١٣٨) يقول غادامير: إنّ ما يقوم به هو محاولة تحرير نمط وجود الفن والتاريخ والتجربة المنسجمة معهما من التحيز الأنطولوجي المتضمن في مثال الموضوعية العلمية، وبالنظر إلى تجربة الفن والتاريخ، أفضى به هذا الأمر إلى تأويلية كلية معنية بالعلاقة العامة للإنسان بالعالم، لهذا هو يؤكد أنّ موضوع الفهم، ليس وسيلة الفهم اللّغوية بحد ذاتها، إنما هو العالم الّذي يفتح نفسه لنا في الحياة المشتركة، والذي يشمل كل ما يمكن أن يبلغه الفهم، فهو يرى أنّ الحقيقة القائلة إنّ الخبرة الإنسانية بالعالم لغوية من حيث طبيعتها توسع من أفق تحليله للخبرة التأويلية. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨٠ و٦١٤.

(١٣٩) إنّ لب المشكلة الهرمينوطيقية هي أنّ التّراث الواحد ينبغي أن يعاد فهمه مرة أخرى بطريقة مختلفة، وهذه المشكلة من الوجهة المنطقية تتعلّق بالصّلة بين الكلي والجزئي. انظر: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ٢٥٤.

(١٤٠) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٦٣ - ٦٤، ١٧٧ - ١٧٨ و٢٠٣.

(١٤١) إنّ تراث الرومانسية الألمانية في نظر غادامير يمثل منذ ظهوره، مشكلة التاريخ التي يرى أنها لم تؤثر في البحث التاريخي العام فقط، بل أثرت حتى في توجّه الفلسفة النظرية أيضاً، فقبل الرومانسية لم يكن هناك تاريخ للفلسفة بالمعنى الأساسي الذي يستخدم فيه هذا المصطلح، انظر: غادامير، طرق هيدغر، ص ٣٢٠.

(١٤٢) غادامير، بداية الفلسفة، ص ٢٣ و٣٠.

رغـم دقتـه، ورغـم معرفتـه بالمصـادر ودراسـتها، هـو عـدم تحـرّره مـن المفارقـة التّاريخيـة السّـاذجة، حتّـى عنـد تناولـه موضوعـات أساسـية: «يمكـن أن تصاب النّزعـة التّاريخيـة بالعمـى رغـم جميـع مظاهـر ذكائهـا»، وهنـا يوضّـح أنّـه يقـدّر فيلولوجيـي القـرن التاسـع عشـر العظـام، ويقـدّر براعـة مفهوماتهـم البحثيـة، وتعليمهـم الواسـع الإدراك سـعة بالغـة، ولكنّـه يـرى أنّـه سـيكون مـن قبيـل البراعـة الخلاقـة عندمـا يكـون المـرء قـادراً علـى رؤيـة أشـياء تحـت تأثيـر خبرتـه الخاصّـة، لهـذا هـو يعتبـر الفلسـفة شـيئاً آخـر غيـر المنهج التّاريخـي[١٤٣]، مـن ثـمّ جـاء موقفـه النّقـدي مـن تـراث التّاريخانيـة حيـث كان منطلقـه دلتـاي - الـذي يمثّـل فـي تفكيـره بالنّسـبة إليـه شكـلاً تاريخيـاً خاصـاً بـه لتشـبثه بمنظـور حديـث يهمـل التاريـخ تمـام الإهمـال.

«كيـف يسـعني الآن أن أحـدّد إجراءاتـي وتأويلاتـي الخاصّـة مـن جهـة علاقتهـا بدلتـاي ومشـكلة التّاريـخ؟»، هكـذا تسـاءل غاداميـر وكانـت إجابتـه بمـا اصطلـح علـى تسـميته «التّاريـخ الفعّـال» الـذي يـؤدّي فـي نظـره دوراً مركزيـاً فـي مجمـل الفلسـفة التـي تقـوم علـى اللغـة والفهـم والتّأويـل[١٤٤]، لكـن كيـف يتـمّ هـذا الأمـر؟ يعتقـد غاداميـر أنّـه مـن غيـر الصّحيـح القـول إنّ دراسـة نـص مـا أو تـراث مـا تعتمـد اعتمـاداً كلّيـاً علـى إرادتنـا الخاصّـة، لأنّ مثـل هـذه الحريـة ومثـل هـذه القـدرة علـى الوقـوف علـى مبعـدة مـن الموضـوع قيـد الدّراسـة هـي ببسـاطة غيـر موجـودة، بـل إنّنـا جميعـاً نشـترك فـي مجـرى حيـاة التـراث، وجميعنـا نمتلـك السّـيادة المهيمنـة التـي تؤكّدهـا العلـوم الطّبيعيـة، مـن أجـل إجـراء التّجـارب وبنـاء النّظريـات. صحيـح أنّ مفهـوم الفاعليـة مفهـوم غامـض؛ وغاداميـر يعتـرف بهـذا، لكنـه إذا كان صفـة مميّـزة للتّاريـخ، فهـو كذلـك صفـة مميّـزة للوعـي نفسـه، ولذلـك حـاول تبسـيط فكرتـه حولـه بكشـفه عـن حقيقـة كـون الوعـي حتـى مـن دون أن يعـي ذلـك مشـروط بتحديـدات تاريخيـة، إذ إنّنـا لسـنا ملاحظيـن ننظـر إلـى التّاريـخ مـن بعـد، فمـا دمنـا كائنـات تاريخيـة فإنّنـا نكـون دائمـاً داخـل التّاريـخ الـذي نكافـح مـن أجـل إدراكـه[١٤٥]، إذاً يـدل الوعـي التّاريخـي الفعّـال أو المؤثـر ضمنـاً، علـى أنّنـا علـى وعـي تـام بالتّحيـزات التـي تدخـل فـي تكويـن فهمنـا، لكنّـه ليـس بمسـتطاعنا معرفـة جميـع تحيزاتنـا، لأنّنـا لسـنا فـي وضـع يسـمح لنـا بـأن نصـل إلـى معرفـة شـاملة عـن أنفسـنا[١٤٦].

ومـن جهـة أخـرى، إنّ مـا يعنيـه هـذا الظّـرف - دخـول التّحيـزات فـي تكويـن فهمنـا - أن المقتـرب إلـى نـص مـا هـو قـرار اعتباطـي يتّخـذه المفكّـر أو العالـم، فهـذه التّحيـزات فـي نظـر غاداميـر ليسـت شـيئاً غيـر تجذّرنـا فـي المـوروث نفسـه الـذي نريـد أن نأتـي بـه إلـى اللّغـة عندمـا نسـتنطق النّـص، وفـي هـذه النّقطـة

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣ - ١٨٦.

(١٤٤) إنّ لغوية الفهم لدى غادامير هي تجسيد للوعي المتأثّر تاريخياً. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٥١٢.

(١٤٥) غادامير، بداية الفلسفة، ص ٢٤ - ٣٥.

(١٤٦) يؤكد غادامير أنه لا وجود لوسيلة تمكّننا من التّمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف في العلوم الإنسانية غير ما نستعين به ألا وهو الخطابات، لهذا يقول: «أشكلة هذه العلوم هو تأسيس حقيقي لخصوصيتها وللتّمييز الكائن بينها وبين غيرها من المعارف: فهي خطابات وخطابات فقط»، من ثمّ يعتبر أنّ مهمّتها الخاصة تكمن - في النّشاط العلمي - في الوعي المستمر بتناهيها الخاص كما بتحديدها التاريخي. انظر: غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٦٩.

بالضبط يكمن تعقيد الموقف الهرمينوطيقي لاستناده دائماً إلى النّصوص[١٤٧]، ومن ثمّ عدّ غادامير الثّقافة الغربية الكلاسيكية مجرّد أعمال في الهرمينوطيقا، وقد تأسّست في أشكال متعدّدة. وبناء على هذا التحّليل رأى وجوب مساءلة هذه النّصوص باستمرار بطريقة تجعلها تجيب عن الأسئلة بصورة مختلفة في كلّ عصر، لأنّ المحاورة حية، والتّواصل بين الناس والمشاركة في الموروث المكتوب، كلّها تبنى بطريقة وكأنّها تحدث من تلقاء نفسها، والموروث ليس شيئاً صارماً، فهو لم يثبت مرّة وإلى الأبد، وليس ثمة قوانين هناك[١٤٨].

في هذا الإطار تأتي مساهمته في تأويل الفلسفة قبل سقراط؛ حيث إنّ الشيء الأساس في محاضراته عن هذه الفلسفة هو أنّه لا يبدأ بطاليس ولا بهوميروس، ولا يبدأ باللّغة الإغريقية في القرن الثاني قبل الميلاد، إنّما يبدأ بدلاً من ذلك بأفلاطون وأرسطو اللذين يرى فيهما المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط، بل إنّه يعدّ أيّ مدخل آخر نزعة تاريخية من دون فلسفة. ولئن كان بناء هيغل للتّاريخ لا يزال مثبتاً وبالغ التّأثير في المؤرّخين، ولا سيَّما أنّه وشلايرماخر كانا أول من فتح أبواب البحث والتّأويل الفلسفيين في الفلسفة قبل سقراط - فالرّومانسيون هم أوّل من وضعوا على عاتقهم مهمّة بحث وتقديم تأويل للفلسفة قبل سقراط -[١٤٩]، إلّا أنّ غادامير مع هذا لا يتوانى في تبيان كم كانت ضعيفة تلك الأبنية للتّاريخ التي بدأت الفلسفة طبقاً لها بطاليس والمدرسة الملطية، وهو وإن كان يعدّ نصوص أفلاطون وأرسطو المدخل إلى مرحلة ما قبل سقراط، إلّا أنّه ينبّه من اتّخاذ هذه النصوص - وبوجه عام جميع الفقرات التي يقوم عليها التراث - كوثائق أو شهادات تطلعنا على مرحلة ما قبل سقراط بطريقة ذات قيمة تاريخية، بل إنّه يرى أنّه ليس لنا التّعويل عليها، كما أنّها تقود إلى الخطأ[١٥٠]، لكن أليس في هذا تناقض؟ هل لدى غادامير من سبب يزيل هذا الغموض والالتباس الظّاهر؟ إذا كان غادامير يرى في المنهج التّاريخي قصوراً لدراسة تاريخ الفلسفة، ونصوص أفلاطون وأرسطو التي عدّها الوسيلة الوحيدة للدّخول إلى مرحلة ما قبل سقراط لا يمكن التّعويل عليها وتقود إلى الخطأ، فكيف ندرس إذاً تاريخ الفلسفة - مرحلة ما قبل سقراط تحديداً -؟ هل كلامه يعني التّعجيز واستحالة مثل هذه الدّراسة؟

إنّ السّبب الذي يؤسّس عليه غادامير موقفه الرّامي إلى وجوب إعادة النّظر في نصوص أفلاطون وأرسطو مرّة في إثر مرة هو وجود فجوة بين القصد والجهاز المفهومي. نحن نرى بوضوح، حتى لدى أفلاطون، افتقاره إلى بناء مفهومي يتلاءم ومقاصده، وإن كان لا ينكر الجهود التي بذلها أفلاطون من أجل بلوغ مفاهيم شكلية ومنطقية محضة، لهذا يوضّح أنّه لا يرمي إلى نقده، بل إنّه يردّ على الذي يميل إلى النّظر في مسعاه على أنّه ناقص، موضّحاً أنّ المشكلة بالنّسبة إليه

---

(١٤٧) يؤكّد غادامير على أنّ مهمة التأويلية كانت أولاً وأخيراً فهم النّصوص. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٥١٥.

(١٤٨) غادامير، بداية الفلسفة، ص ٦٤ - ٦٨.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٦ - ٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٥ و١٠٤.

مختلفة؛ تتمثّل بجمع وفهم مكاسب المعرفة القديمة، وما تتمتّع به من قوة في استعمال المفاهيم، وفي هذا المسعى نجد لديه مثالاً عن هايدغر في استخدامه مفهوم الوعي: «نحن لدينا اليوم مثال، ففي طليعة فلسفة القرن العشرين يوجد ذلك التّبصر في التّخطيطية المسبقة المتضمّنة في استخدام المفاهيم الظاهراتية وآفاق معناها. فعندما يحلّل هايدغر مفهوم الوعي مثلاً فإنّه يوضّح أنّ استخدام هذا المفهوم يفترض الوجود سلفاً كحضور في المتناول»، فما يؤكّده غادامير هو أنّ المفاهيم التي يوظّفها أيّ إرث فلسفي عندما يندرج في مناقشتنا فهذا يعني، أنّها لم تؤخذ على أنّها واضحة ذاتياً، أي أنّ اهتمام الجهد الفكري سيكون متّجهاً نحو تلك المضامين التي يمكن تمييزها في الاستخدام السّائد لمفهوم ما[(١٥١)]، لهذا هناك إمكانية لوقوع المرء في الخطأ عندما يحاول أن يجد المشكلة نفسها في مفاهيم متنوّعة تاريخياً. هنا أيضاً نجد لديه مثالاً في القيم الأخلاقية، وهو عن مفهوم القيمة في القرن التاسع عشر الذي اقتبس من الاقتصاد السّياسي ورحِّل إلى النّظرية الفلسفية، حيث قام هارتمان بتأويل الفضائل الأرسطية بوصفها قيماً، لكن تأويله لم يكن وافياً في نظر غادامير لأنّ للقيمة معنى موضوعياً لهذا فهي معرفة.

أمّا الفضيلة عند أرسطو فتنحدر من التّربية، وهي تميّز الإنسان كائناً يعيش مع آخرين، وليس فقط كونها قيماً صحيحة في ذاتها، بل كونها قيماً لكائن يتصرّف من خلال التّربية والعادة والخلق. لهذا يرى أنّ هناك اختلافاً أساسياً بين الفضيلة الأرسطية ومفهوم القيمة لدى الظّاهراتية، ومثاله هذا هو واحد من تلك الحالات التي يرى فيها الافتقار إلى التّمييز التاريخي[(١٥٢)]، ومن الأمثلة التي قدّمها كذلك، عن الأخطاء التي يمكن أن تقود إليها نصوص أفلاطون وأرسطو[(١٥٣)].

لهذا دعا إلى عدم اتّخاذها كوثائق أو شهادات، معتبراً قصيدة بارمنيدس النّص الأصلي الأوّل في ما يتعلّق بتاريخ الفلسفة قبل سقراط، موضوع البحث الحقيقي في دراسته هذه المرحلة، لقناعته أنّ فن التأويل حيثما طبّق، كان يسعى إلى الرّجوع إلى المصادر، المخطّط الأرسطي - نفسه المخطط الهيغلي - الذي تبنّته نزعة القرن التاسع عشر التّاريخية، التي عُدّ بارمنيدس طبقاً لها ناقداً لهيرقليطس، والمخطّط النّقيض الذي ظهر في القرن العشرين. عبّر غادامير عن هذا الأمر لما صرّح: «أقول إنّ هذين قاما في الأخير بدور لعبة عقيمة. ومن الأهمية بما كان أن نفهم أنّ كلاً من بارمنيدس وهيرقليطس أجابا عن التّحدي الفلسفي نفسه الذي تشكّل وإن بطرائق مختلفة في الشعر والإرث الإغريقيين»[(١٥٤)].

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١١٦ - ١١٩.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤.

(١٥٣) هذا الموقف لغادامير من أفلاطون وأرسطو لا يعني أنّه ضدهما، بل إنّ موقفه نقدي لأنّنا نجده من جهة أفلاطون يقول إنّه في وسعنا الاحتكام إليه لإبراز أهمّية السؤال في التأويلية، أما أرسطو فيوظّف معرفته الأخلاقية لوصفه لها بأنها ليست موضوعية ليوضح التشيؤ الزائف الّذي ميّز في نظره التّأويلية وعلم التّاريخ في القرن التاسع عشر الذي أدّى إلى اغتراب المؤوّل عن موضوع تأويله لاستعماله مناهج العلم الحديث التّشييئية ـ انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٢٦ و٤٩٠.

(١٥٤) غادامير، بداية الفلسفة، ص ١٣٩ - ١٤٠.

هكذا كانت مساهمة غادامير في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة قبل سقراط، مشاركاً فيما دعا إليه، وموضّحاً أهمّية مثل هذا العمل في تصحيح المثال المنهجي للدّيالكتيك الحديث، إذ حسبه «يساهم فن التّأويل في تصحيح المثال المنهجي للدّيالكتيك الحديث الذي تمّ إنجازه في مثالية المطلق»[١٥٥]. والمثالية التي يقصدها غادامير هي مثالية هيغل، وتحديداً ما يسمّيه النّظر العقلي في الفلسفة، أي مفهومه في نمط رؤية تاريخ الفلسفة، الذي يعتبره تحدّياً ثابتاً لكلّ من يسعى جاهداً لتمثّل الشّيء نفسه وفق المنهج الجدلي - لهذا هو متفهّم للنّعوت التي وصفت في إثرها محاولته التّأويلية كفن التّأويل الجدلي ليس فقط أفلاطون، وإنّما أيضاً هيغل[١٥٦] - وهو ما يفسّر محاولته تدعيم اللااكتمال المؤسّس لكلّ تجربة في المعنى، مع استفادته من مساهمات هايدغر في ما يخص الدّلالة المركزية للتّناهي[١٥٧].

تتّضح كذلك أهمية ما يدعو إليه غادامير في فهم المشكلات الرّاهنة في الثّقافة المعاصرة، التي يرى أنّها ليست فقط أمام تغيّر جذري، بل في مواجهة لا يقين وافتقار إلى الثّقة بالذّات[١٥٨]، فإلى أي مدى يمكن لهذا النّظر في التّاريخ أن يسهم في فهم واقعنا، وينير بصيرتنا - نحن القرّاء - في فهم التّراث الفلسفي، ولا سيَّما أنّ غادامير يعتبر نفسه حاملاً مشروع التّأويل بوصفه فلسفة؟ وإلى أي مدى حفّزنا غادامير - كباحثين - للنّظر في النّصوص التّاريخية والإسهام في إعادة كتابة تاريخنا في حاضرنا؟ هذه التّساؤلات أثرناها لرغبتنا في تحفيز القارئ لها للاطّلاع على مؤلّفات غادامير والتّواصل مع فكره في تجربة حية لها أن تنير فكره، تشبّع فضوله المعرفي، وتبعث فيه الكثير من الوعي بالذّات كوعي متبصّرة وراشدة - مثل هذه العودة للمصادر البانية للذّات هي أحد السّبل

(١٥٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٧.

(١٥٦) يعقد مصطفى عادل مقارنة بين غادامير وكلّ من هيغل وأفلاطون فيقول: إنّ الهرمينوطيقا الجدلية عند غادامير رغم صلتها الوثيقة بهيغل إلّا أنّها لا تنطلق من الذاتية الباطنة، فإن كان الجدل الهيغلي هو جوهر التّفكير الذّاتي نفسه، إلّا أنّ تأويلية غادامير الجدلية لا تتأسّس في الوعي الذاتي بل في الوجود؛ في الصّيغة اللّغوية للوجود الإنساني في العالم، وبالتّالي في الصّيغة الأنطولوجية للحدث اللّغوي. فالجدل عنده ليس ارتقاء بأطروحتين متضادتين؛ بل جدل بين أفق المرء وأفق التّراث، ورغم وجود أوجه تشابه بين تأويلية غادامير وبين الجدل عند أفلاطون، إلّا أنها لا تسلّم بمذهب المثل ولا بتصوّر الحقيقة واللغة، إنّ ما تقدّمه هو جدل قائم على بنية الوجود كما فصلها هايدغر في كتاباته المتأخّرة، وعلى البنية المسبقة للفهم، فهدف الجدل عنده هو هدف فنومينولوجي بصورة واضحة: أن يجعل الشيء الّذي نحن بصدده يفصح عن نفسه. انظر: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(١٥٧) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٨ و٢٠١.

(١٥٨) من أوصاف القرن العشرين أنّه قرن صعود الوطنية والديمقراطية الشعبية، والتّصنيع على نطاق واسع، وحربين عالميتين، وهو عصر الحكم الشمولي (الشيوعية/الفاشية/النازية) حيث استخدمت فيه أساليب الإرهاب المعتمدة على العلوم التّكنولوجية، وهو عصر الرفاهية الاقتصادية في الغرب اعتماداً على نهب ثروات الدول المستعمرة الّتي أدّت إلى ثورات شعوب العالم الثالث ضدّ هذا الظلم. ولعلّ الفرد الضائع هو ما كان موضوع اهتمام مختلف العلوم الاجتماعية. انظر: أحمد بدر، مقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، ورغم وجود مثل هذه السلطة الراغبة في التحكم العالمي والتي أصبحت تظهر في الاستعمال السّلطوي للرّأي العام ضمن الفضاء العمومي، والّتي أدّت إلى فقدان الثقة بالذات، يؤكّد غادامير من جهته مسؤولية العلوم الإنسانية المرتبطة بالنشاط الحيوي الّذي تمارسه والّذي ليس لها الإفلات منه، فهي ما زالت في نظره تمارس عبر العائلة والمدرسة تأثيراً مباشراً على بشرية الغد. انظر: غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٦٩.

لتطويـر العلـوم الإنسـانية لدينـا بتطويـر الفـرد موضـوع دراسـتها، وهـو الأمـر الـذي يسـهم فـي النّهـوض بمجتمعاتنـا عندمـا ترفـع مـن مسـتوى الوعـي لديهـا - إذ ليـس هنـاك حرّيـة ومتعـة موازيـة لمتعـة التّواصـل المباشـر مـع المفكّـر، فتثميـن المصـادر بالعـودة إليهـا فـي اعتقادنـا هـي أسـمى رسـالة لتأويليـة غادامـيـر - إذا أردت فهـم فكـرة مـا، فعليـك الاتّصـال بهـا مباشـرة، وهـذا هـو معنـى كـون الفهـم لـدى غادامـيـر الوجـود فـي علاقـة مـع الشّـيء نفسـه، فبفهمـك تجسّـد انتمـاءك إلـى التّـراث واقعيـاً - وهـذا هـو الأمـر الـذي نتمنّـى أن يسـهم بحثنـا فـي تحقيقـه، لاعتقادنـا أنّ أفضـل شـيء تنجـزه الأعمـال البحثيـة هـو إثارتهـا فضـول القـارئ للاطّـلاع علـى الأصـول والاسـتزادة منهـا، بتمهيـد الطّريـق لـه للقيـام بذلـك.

خاتمة

- إنّ مـا يميّـز موقـف غادامـيـر فـي إطـار العمـل الفلسـفي فـي القـرن العشـرين هـو انشـغاله بـدوره فـي المجادلـة بيـن العلـوم الطّبيعيـة والعلـوم الإنسـانية، وهـي الميـزة التـي أضفاهـا هـو نفسـه علـى فلسـفته.

- لقـد حـرص غادامـيـر علـى تصحيـح الخطـأ المتعلّـق بوحـدة العلـوم الطّبيعيـة والعلـوم الإنسـانية، موضّحـاً أنّـه إذا مـا كانـت العلـوم الطّبيعيـة تتوسّـل طريقـة موضوعيـة، فـإنّ العلـوم الإنسـانية تتوسّـل سـبل التّشـارك والحـوار، لهـذا أكّـد أنّ القـول بعـدم أهمّيـة التّمييـز بيـن العلـوم الطّبيعيـة والعلـوم الإنسـانية هـو تأويـل غيـر وافٍ لتاريخيـة الإنسـانية.

- لكنّنـا نجـد غادامـيـر يؤكّـد أهمّيـة التّفكيـر التّأملـي والـدّور الـذي يمكـن أن تؤديـه الفلسـفة فـي تلاشـي التّعـارض القديـم بيـن علـوم الطّبيعـة والعلـوم الإنسـانية، هـذا الأمـر يوضّـح أنّـه وإن كان يقـاوم فكـرة وجـود منهـج علمـي موضوعـي شـامل يضـمّ العلـوم الطّبيعيـة والعلـوم الإنسـانية، إلّا أنّـه يرتضـي الفلسـفة منطقـاً لهـذه العلـوم. - منطـق العلـوم الإنسـانية هـو التّأويـل الـذي لا يمثّـل منهاجيـة لهـذه العلـوم، بـل تجربـة للحقيقـة تحـاول فهـم مـا هـي العلـوم الإنسـانية حقيقـة، لهـذا أكّـد أنّ التّأويليـة ليسـت مشـكلة منهـج، بـل طريقـة لصنـع الفلسـفة، فنظريـة الهرمينوطيقـا[١٥٩] هـي النّظريـة التـي يـرى أنّ لهـا أن تلخّـص مقاربتـه لمشـكل إنسـانيتنا.

- يعتقـد غادامـيـر أنّ المزيـد مـن البحـث المعمّـق فـي ظاهـرة الفهـم لـه أن يوفّـر الشّـرعية للحقيقـة فـي العلـوم الإنسـانية، ويكشـف علـى أنّ هـذه الظّاهـرة تقـاوم أيّ محاولـة لإعـادة تأويلهـا بموجـب منهـج علمـي.

(١٥٩) فتح كتاب الحقيقة والمنهج في تقدير مصطفى عادل أفقاً بأكمله من الاعتبارات في النّظرية الهرمينوطيقية، وربما هو يفتح مرحلة جديدة مثمرة في التّفكير الحديث حول التأويل، الأمر الّذي ذهب إليه غيره من الباحثين. انظر: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ٢٥٣.

- لقد وضّح غادامير أنّ طبيعة العلوم الإنسانية ليست مجرّد مسألة منهج، بل مسألة فكرة أخرى عن المعرفة والحقيقة(١٦٠)، تقتضي في نظره الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية، لاعتقاده في خصوصية المعرفة فيها.

- أولى الشّروط التّأويلية لدى غادامير هي كون الفهم هو الوجود في علاقة مع الشّيء نفسه، وواقعياً الفهم هو الانتماء إلى التّراث.

- الإنصات إلى التّراث والانتماء إلى فضائه هو سبيل الحقيقة في العلوم الإنسانية، وهذا لا يشكّل عائقاً بالنّسبة إلى المعرفة فيها، بل هو في نظر غادامير لحظة الحقيقة نفسها، في حين أنّه اعتبر الاعتقاد في موضوعية المنهج أحد الأوهام في هذه العلوم.

- يثمّن غادامير المعرفة في العلوم الإنسانية، ويتفاءل بإمكان تحقيقها زيادة في علميتها تسمح لها بمقاومة إغراءات السّلطة والهيمنة وغوايات الفساد - ومنه الخروج من حالة الوهن وعدم الثّبات التي هي عليها التي يشهدها عصره، وهذا عن طريق تحقيقها معرفة الذّات(١٦١).

- لم يهتمّ غادامير بوضع قواعد للعلوم الإنسانية، إنّما كان همّه تصحيح التّفكير الزّائف في ماهيتها الذي تجلّى في مستوى الفهم والوعي التّاريخي، وهنا نلمس البعد الفينومينولوجي في فلسفته، وقد أشار إلى تبنّيه واستعماله.

- مفهوم التّأويل عالمي لدى غادامير ولا ينحصر في المسألة المنهجية للعلوم الإنسانية.

- لقد أرجع غادامير عالمية مفهوم التّأويل إلى اللّغة - التي بها نرتبط بالعالم ونقترب منه - ووضّح أنّها ليست خاصّة بالعلوم الإنسانية فقط، وإنّما بالبعد الإنساني عموماً. بتعبير آخر فن التّأويل نظرية عالمية لأنّه تأمّل فلسفي حول الحدود المفروضة على كلّ هيمنة تقنية - علمية للطّبيعة والمجتمع، حيث تبدو هذه العالمية في ارتباط الفهم باللّغة، لأنّ في مثل هذا البعد اللّغوي تنعكس وضعية عالم الصّناعة والشّغل الحديث المحدّد بالمعرفة العلمية.

- درس غادامير تاريخ التّراث التّأويلي واستعاد منه المعنى القديم للتّأويل المتمثّل بكون تأويل التّراث هو إعادة اكتشاف أصوله المطمورة والدّفينة بالعودة إلى المصادر. وقد وظّف هذا المعنى

---

(١٦٠) لقد دار حوار بين غادامير وهابرماس حول طبيعة المعرفة التي تقدّمها العلوم الإنسانية وحول منهجيتها. هذا الحوار في تقدير الباحث محمد الكحلاوي هو السّبب في شهرة غادامير الواسعة. انظر: محمد الكحلاوي، «غادامير عميد الفلسفة المعاصرة وداعية الحوار» مجلة العربي (الكويت)، العدد ٥٢١ (نيسان/أبريل ٢٠٠٢). كذلك عدّ الباحث عمر مهيبل هذا الحوار من أثمر الحوارات التي عرفتها الفلسفة الألمانية المعاصرة نظراً إلى مكانة كلّ من غادامير وهابرماس المميّزة، إلى الأهمّية القصوى الكامنة في مشروعيهما: العقلانية التّأويلية لغادامير والعقلانية التّواصلية لهابرماس. انظر: عمر مهيبل، «هانز جورج غادامير: خطاب التأويل، خطاب الحقيقة،» مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ١١٢ - ١١٣ (خريف ١٩٩٩ - شتاء ٢٠٠٠)، ص ٤٠.

(١٦١) إنّ ما نخلص إليه من تحليلنا أفكار غادامير هو أنّ زيادة علمية العلوم الإنسانية يتحقّق بمعرفتها أنّ الإنسان لا يفلح أبداً في معرفة ذاته - لأنّ هوية الذّات وهم، والظّاهرة الإنسانية ظاهرة لغوية، وعليه لا يستلزم الفهم التّطابق -، وهذا ليس بالأمر السّلبي، بل إنّ وعيها للذات على هذا النحو هو الّذي يسمح لها بالتّطور.

في انتقاد رؤية شلايرماخر التّأويلية الهادفة إلى تأويل ما هو صعب الإدراك ويثير سوء الفهم في التّراث، فنحن إذاً لا نؤوّل لأنّ هناك خلافات في وجهات النّظر وسوء التّفاهم، بل لأنّ التّراث له أن ينتقل إلى مستوى فهم جديد، وهذا لكون التّأويل نشاط غير مكتمل(١٦٢).

- لقد تحقّق التّأسيس الفلسفي للعلوم الإنسانية في نظر غادامير على يد هايدغر، الذي لم يعد يدلّ الفهم لديه على سلوك الفكر البشري الذي يمكن ضبطه منهجياً ورفعه إلى مستوى الإجراء العلمي، وإنّما أصبح الفهم يؤسّس الحركة الأساسية المتنقّلة للوجود الإنساني.

- يثبت النّزوع الأنطولوجي لمفهوم الذّات والمنعطف الحاسم لدى هايدغر، في نظر غادامير على كون تراث فن التّأويل الرّومانسي غير كامل.

- يمتلك المؤوّل والنّص كلّ واحد منهما أفقه الخاص، ويمثّل الفهم انصهار هذه الآفاق، فمن إحدى نتائج فن التّأويل الفلسفي التي ذكرها غادامير انتماء المساهمة الإبداعية للمؤوّل إلى دلالة الفهم نفسها.

- الفهم صيرورة(١٦٣)، هو إجراء وساطة بين الحاضر والماضي، وقد كشف غادامير عن الدّلالة الحقيقية للمسافة الزّمنية بالنّسبة إلى الفهم، وهي في كونها ليست شيئاً ينبغي قهره وتجاوزه، بل هي الأساس أو الدّعامة الحاملة للحدث والمنتجة للفهم، بهذا الاعتراف صحّح الفكرة الخاطئة حول هذه المسافة الزّمنية.

- يوضّح غادامير معنى الهرمينوطيقا بتوضيحه أن هذا المصطلح قد أطلق أساساً على التجربة الإنسانية في العالم، وهذه التجربة هي تجربة لغوية(١٦٤)، وهو الأمر - المغفول عن التجربة التأويلية؛

---

(١٦٢) ينعت هابرماس غادامير بأنّه فيلسوف محافظ، تقليدي، لتشديده الدّائم على العودة إلى التّقاليد وإلى الموروث الماضي، كما أنّ ما يقلقه هو أن يتضمّن أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الإيديولوجيا، وقد ردّ عليه غادامير في هاتين المسألتين. انظر: مهيبل، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٦٣) إنّ كون الفهم حدث أو صيرورة لدى غادامير في تقدير الباحث محمد شوقي الزين هو ما سمح لغادامير بتجاوز الأورغانون التقني الّذي حاولت الهرمينوطيقا الكلاسيكية سجنه فيه، فهذا الحدث هو تجربة أنطولوجية، هو نمط في الوجود وليس نظاماً في المعرفة، هو تجربة في الحقيقة تستغرق الكائن في رمّته، ومثل هذا الأمر وغيره من المفاهيم تدلّ في تقدير محمد شوقي الزين على احتفاظ غادامير ببعض المفاتيح الهايدغرية في قراءة التّراث الفلسفي، وخصوصاً وصفه للتأويل كإنارة وإيضاح. انظر: محمد شوقي الزين، «مشكل الفهم وسؤال اللغة والحقيقة في تأويلية غادامير» جريدة المستقبل (بيروت)، ٢٠٠٤/١٠/٩، ص ١٩.

(١٦٤) يكشف غادامير في الفلسفة التّأويلية في تقدير محمد شوقي الزين عن نسيان اللّغة في الثقافة الغربية، لهذا هو يتحدّث عن المنعطف الأنطولوجي للّغة الّذي لم يحظ بعناية دقيقة، هذا الأمر تحديداً هو الّذي أعابه هابرماس على غادامير؛ وهو سقوطه في المثالية اللّغوية، لأنه وصل إلى حدّ اعتبار اللّغة معياراً للأنظمة المعرفية، لكننا نجد محمد شوقي الزين يصف هذه القراءة الهبرماسية بالتّبسيطية والاختزالية في تأويلية غادامير، موضّحاً أنّه وإن كان صحيحاً اعتبار غادامير اللّغة سابقة على الفكر إلا أنّه لا ينبغي علينا أن ننسى أنّ غادامير عاد ليقول بتزامن الفكر واللّغة في البنية والأداء. انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

إجماليتها وعموميتها - الذي يستعين به في مواجهته(١٦٥) لاختزال التّفكير الفلسفي شمولية التّجربة التّأويلية إلى بعدها العلمي، سواء بظهور الوعي المنهجي للعلوم التّاريخية أو التّأثير المتنامي الذي يمارسه نموذج العلوم التّجريبية.

- ليست الهرمينوطيقا لدى غادامير فنَّ تفادي عدم الفهم كما تصوّر شلايماخر، بل هي تصحيح الانسجام لأنّ انعدامه يعني إخفاق الفهم، وهذا من منطلق قناعته أنّ هدف كلّ تفاهم وفهم هو الاتّفاق حول الشّيء (أو الانسجام) مع الشّيء، بهذا يتجلّى نشاط فن التّأويل لديه في إنارة الفهم كمشاركة في بلورة معنى مشترك، وليس كتواصل سرّي وعجيب بين الأفراد.

- يعتبر غادامير نفسه تلميذاً لهايدغر(١٦٦) الذي يستعير منه معنى الفهم في كونه فعل الوجود بمعنى أنّه مشروع ملقى، والذي تعلّم منه خصوبة حلقة الهرمينوطيقا، التي كشفت له عن إيجابية مفهوم الحكم المسبق.

- أضاف غادامير لمسته الخاصّة لنشاط التّأويل في كونه لديه يقتضي تأصيل الفهم كما يمارسه كلّ من يفهم، لهذا تحدّث عمّا يسميه الاستحضار المعنوي للكمال، وهو افتراض الانسجام الكامل.

- افتراض الانسجام الكامل لا يقتضي فقط أنّ النّص هو عبارة عن التّعبير المطابق لفكر معيّن، ولكن ينقل أيضاً الحقيقة نفسها - وهذا يعني أنّ كلّ تأويل للنّص هو تأويل صحيح، أو كلّ قراءة له هي قراءة صحيحة - وهو الأمر الذي يؤكّد حسب غادامير أنّ الدّلالة الأصلية لفكرة الفهم هو أنّنا نعرفها في شيء ما، والذي بارتباطنا به ننفتح على ما هو جديد وحقيقي، فالفهم لديه هو التّفاهم حول الشّيء، وفي درجة ثانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده.

- إنّ دلالة البحث التّأويلي لدى غادامير هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التّواصل العجيب بين الذّوات، فالفهم هو المشاركة في القصد الجمعي؛ فهم النّص يتمّ لوجود مشاركة في موضوع الحديث.

- تشتمل هرمينوطيقا هايدغر في نظر غادامير على الجينيالوجيا النّقدية للتّاريخانية ولدلتاي.

---

(١٦٥) يرى عمر مهيبل - المقال نفسه - أنه إذا ما كان التّأويل لدى غادامير هو من جهة دعوى إلى الحوار والتّفاعل مع العلوم الإنسانية والعلوم عامّة، فإنه من جهة أخرى دعوة إلى مقاومة الانحلال والذّوبان في هذه العلوم كما هو حال بعض المنادين إلى التّشبه بالعلم والعمل على جعله مقياس المعرفة الأوحد، هذه النّقطة هي التي نركز بدورنا على إبرازها في فلسفة غادامير، لأنّها تصوّر في نظرنا الجرأة الفكرية الّتي تحلّى بها غادامير في عصر كان يتعبّد العلم.

(١٦٦) إنّ هرمينوطيقا غادامير في تقدير غراندان، مهما اختلفت في تكوينها وتشكيلها فهي ليست بأقلّ شمولية من هرمينوطيقا الدّزاين الخاص بهايدغر. انظر: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي الفينومينولوجي، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧). وقد تحدّث الكثير من الباحثين عن كون هرمينوطيقا غادامير امتداداً وتطويراً لما عرضه هايدغر.

- يـرى غاداميـر أنّ النّقـد الهايدغـري لمفهـوم الـذّات قـد أقـام لـه معيـاراً فكريـاً جديـداً؛ مـن حيـث إنّ تصـوّره الظّاهراتـي المتعالـي للـذّات يختلـف عـن تصـوّر هوسّـرل للـذّات، كمـا أنّـه يتجـاوز بمفهـوم الدزايـن الفهـم السّـائد فـي الميتافيزيقـا الإغريقيـة للوجـود، ويكشـف علـى أنّ المفاهيـم الرّئيسـة فـي الفلسـفة الحديثـة، مثـل الوعـي، والـذّات هـي بنـاءات دوغماتيـة.

- تبـدأ محـاولات غاداميـر فـي إقامتـه لتأويليتـه الفلسـفية(١٦٧) مـن التّصـور الهايدغـري نفسـه لخبـرة الفهـم وتاريخيـة المعرفـة الذّاتيـة، لاعتقـاده أنّ مواصلـة السّير فـي هـذه المسـارات ذاتهـا يمكـن أن يحقّـق التّقـدم.

- عبـارة فهـم الـذّات تسـتلزم أنّ الإنسـان لا يفلـح أبـداً فـي فهـم ذاتـه، لأنّ هويـة الـذّات وهـم، لهـذا كان الفهـم لـدى غاداميـر لا يسـتلزم الهويـة أو التّطابـق، بـل هـو فعـل متدفّـق، ولا يبلـغ مطلقـا نهايـة مـا.

- يتأسّـس الفهـم ضمـن حـوار اللّغـة الـذي هـو نحـن بالـذّات، الـذي لا يتقيّـد مطلقـاً بنهايـة، فـي هـذه النّقطـة كان غاداميـر متابعـاً هايدغـر فـي نقـده للتّصـوّر الفينومينولوجـي للمحايثـة الـذي يسـتلزم لـدى هوسـرل التّأسـيس النّهائـي.

- تعلّـم غاداميـر مـن هايدغـر اغتـراب الـذّات الـذي يختفـي فـي التّـراث المفهومـي للفكـر الحديـث، لهـذا تبنّـى أسـلوبه فـي الهـدم الـذي يعنـي ردّ الأشـكال المفهوميـة المتحجّـرة إلـى تجاربهـا الأصليـة للفكـر بغيـة اسـتنطاقها مـن جديـد، وهـو الأمـر الـذي يسـمح فـي نظـره بفهـم أفضـل لتجربتنـا المعاصـرة للوجـود وللكائـن، لأنّ الخبـرة الأصليـة للدّزايـن كمـا يؤكّـد علـى ذلـك تحليـل هايدغـر لهـا، يقـع كشـفها خلـف تحجّـب المفاهيـم التّقليديـة.

---

(١٦٧) تُعَدّ الهرمينوطيقا الفلسفية أشهر وآخر نظرية معاصرة في هذا العلم أنكرت وجود معنى معيّن ونهائي ومطلق للنّص، ففي جميع مراحل الهرمينوطيقا ما قبل المرحلة الفلسفية، كان علماء الهرمينوطيقا يهتمّون بالوصول إلى قصد المؤوّل أو بوجود معنى معيّن للنّص، لكن الفلسفة لم تهتمّ بصحّة الفهم أو خطئه وإنما بحثت عن حقيقة الفهم، لكن هناك الكثير من علماء الغرب ممّن اعترضوا على نظرية غادامير، وأيّدوا المنهج الكلاسيكي أو الرّومانسي في عملية الفهم والتّفسير؛ من إمكان وجود المنهج وأهمّية قصد المؤلف، ولعلّ أهم اعتراض على آراء غادامير هو الّذي كان منذ السّتينيات من قبل هابرماس وكارل أوتو، حيث اعترضا عليه في تأكيده الأحكام المسبقة والأعراف وتأثيرها. انظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التّأويل (بيروت؛ الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ٤٤، ومن اعتراضات الفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس تحديداً على غادامير، كون نظريته تؤدّي للنّسبية في العلوم الاجتماعية، كما اعترض عليه في إنكاره لوجود المعيار الموضوعي وأنّه لا بدّ من وجود معيار لتمييز الفهم عن سوء الفهم، وأنّه لا يمكن الاكتفاء بحقيقة الفهم وإمكانه، بل لا بدّ من ملاحظة مدى اعتبار الفهم وصحّته، وأيضاً هناك اعتراض المفكّر الإيطالي بيتي وغيره، لكننا نجد الباحث مصطفى عادل يدافع عن غادامير في مسألة وجود معيار لتمييز الفهم وهذا من منطلق اعتقاده أنّ ما شغل غادامير ليس الفهم الأكثر صواباً، وبالتّالي تقديم معايير للتّأويل الصّحيح شأن ناقديه (بيتي وهرش مثلاً)، بل الفهم الأكثر عمقاً، الأكثر أصالة. انظر: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ٢٥٢. وما نخلص نحن إليه من جهتنا هو أنّ مواقف غادامير الفكرية الّتي لم تعدم ممن عارضوها، انتقدوها، وضحوها ودافعوا عنها من مفكّرين وباحثين - قد سجّلت حضورها في السّاحة الفكرية الفلسفية الغربية والعربية، ودفعت العقول للتّفكير والتّساؤل حولها سواء كانت معها أو ضدّها، ونحن نعتقد أنّ هذا هو نجاح فلسفة ما.

- الثّقافـة الغربيـة فـي نظـر غادامـيـر مجـرّد أعمـال فـي الهرمينوطيقـا، لهـذا دعـا إلـى إعـادة كتابـة التّاريـخ، لأنّ المـوروث ليـس شـيئاًصارماً، فهـو لـم يثبـت مـرّة وإلـى الأبـد.

- كشـف غادامـيـر عـن وجـود أخطـاء فـي تأويـل تاريـخ الفلسـفة تعـود فـي نظـره إلـى الافتقـار إلـى التّمييـز التّاريخـي.

- تسـهم إعادة كتابة التّاريخ في نظر غادامير في فهم المشـكلات الرّاهنة في الثّقافة المعاصرة.

- يسـهم فـن التّأويـل الـذي قدّمـه غادامـيـر فـي نظـره، فـي تصحيـح المثـال المنهجـي للدّيالكتيـك الحديـث الـذي تـمّ إنجـازه فـي مثاليـة المطلـق(١٦٨).

- لقـد اسـتفاد غادامـيـر مـن مفهـوم هيغـل فـي نمـط رؤيـة تاريـخ الفلسـفة، ومـن إسـهامات هايدغـر فـي مـا يخـص الدّلالـة المركزيـة للتّناهـي فـي محاولتـه تدعيـم اللاّكتمـال المؤسّـس لـكلّ تجربـة فـي المعنـى.

المراجع

أبـو زيد، نصر حامد. إشـكاليات القراءة وآليات التّأويل. بيروت؛ الدّار البيضـاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسـانية. ط ٢. الرباط: دار توبقال، ٢٠٠١.

بدر، أحمد. مقدمة في الإنسـانيات والعلـوم الاجتماعية. القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١.

الخولي، يمنى طريف. مشـكلة العلوم الإنسـانية: تقنينها وإمكانية حلها. ط ٢. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٦.

الزيـن، محمـد شـوقي. «مشـكل الفهـم وسـؤال اللغـة والحقيقـة فـي تأويليـة غادامـيـر.» جريـدة المسـتقبل (بيـروت): ٢٠٠٤/١٠/٩.

عـادل، مصطفـى. فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامـير. بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣.

غادامـيـر، هانـز جـورج. بدايـة الفلسـفة. ترجمـة حسـن ناظـم وعلـي حاكـم صالـح. بيـروت: دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. التّلمذة الفلسـفية. ترجمة علي حاكم صالح وحسـن ناظم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٣.

ـــــــــ. الحقيقـة والمنهـج: الخطـوط الأساسـية لتأويليـة فلسـفية. ترجمـة حسـن ناظـم وعلـي حاكـم صالـح؛ راجعـه عـن الألمانيـة جورج كتوره. طرابلس: دار أويا، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. طرق هيدغر. ترجمة حسـن ناظم وعلي حاكم صالح. بيـروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. فلسـفة التأويـل: الأصـول، المبـادئ، الأهـداف. ترجمـة محمـد شـوقي الزيـن. ط ٢. الجزائـر: منشـورات الاختـلاف؛ الـدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشـرون، ٢٠٠٦.

غرانـدان، جـان. المنعـرج الهرمينوطيقـي الفينومينولوجـي. ترجمـة وتقديـم عمـر مهيبـل. الجزائـر: منشـورات الاختـلاف، ٢٠٠٧.

الفنـدي، محمد ثابت. مع الفيلسـوف. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٧.

---

(١٦٨) يعتقد مصطفى عادل أنّ المسحة الهيغلية لهرمينوطيقا غادامير الهايدغرية هي بمثابة تحسين لتصوّر هايدغر، ففي نظره كان غادامير يميل إلى الوفاق مع هيغل بالقدر الذي كان يحيد به عن هايدغر، لهذا فإنّ ما يبقى علينا أن نحسبه لغادامير كميزة انفرد بها بفضل نزعته الهيغلية هو أنّه بقدر جدليته بالتّحديد وحديثه عن الطّبيعة الجدلية للخبرة كمبدأ أساسي في تأويليته، سمح بتصوّر الفهم كفعل شخصي وليس كمجرّد حدث يحدث. انظر: عادل، المصدر نفسه، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

قارة، نبيهة. الفلسـفة والتأويل. بيروت: دار الطليعة ١٩٩٨.

قنصـوة، صلاح. الموضوعية في العلوم الإنسـانية: عرض نقدي لمناهـج البحث. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٠.

الكحـلاوي، محمـد. «غاداميـر عميـد الفلسـفة المعاصـرة وداعيـة الحـوار.» مجلـة العربـي (الكويـت): العـدد ٥٢١، نيسـان/ أبريل ٢٠٠٢.

المسـيري، عبد الوهـاب. دفـاع عـن الإنسـان: دراسـات نظريـة وتطبيقيـة فـي النمـاذج المركبـة. القاهـرة: دار الشـروق، ٢٠٠٣.

مهيبـل، عمـر. «هانـز جـورج غاداميـر: خطـاب التأويـل، خطـاب الحقيقـة.» مجلـة الفكـر العربـي المعاصـر: العـددان ١١٢ - ١١٣، خريف ١٩٩٩ - شتاء ٢٠٠٠.

هيدجـر، مارتـن. مـا الفلسـفة؟ مـا الميتافيزيقـا؟ هيلدرليـن وماهيـة الشـعر. ترجمـة فـؤاد كامـل ومحمـود رجـب؛ مراجعـة وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط ٢. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤. (سلسـلة النصوص الفلسـفية؛ ٢)

Gadamer, Hans Georg. Le Problème de la conscience historique. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1963.

الفصل السادس

ترجمة نص لبول ريكور:
«التحليل النفسي في مواجهة الإبستيمولوجيا»
(La Psychanalyse confrontée à l'épistémologie

عبد النور بورراش

تمهيد

يعدّ الفيلسوف الفرنسي بول ريكور[1] من الفلاسفة الذين برزوا في السّاحة الفلسفية المعاصرة. ووجوده ضمن أسماء تضمّ شلايرماخر ودلتاي، وهوسرل، هايدغر وهانز جورج غادامير، والاحتفاء به وبتآليفه في أوروبا والولايات المتّحدة الأمريكية وفي البلاد العربية يعكس عمق طرحه الفكري وأصالته التي ما فتئت تتوضّح للمهتمّين وتنحل عقدة عقدة بقدر الاشتغال عليها، كما تظهر

(١) بول ريكور (Paul Ricœur) (١٩١٣ - ٢٠٠٥): فيلسوف فرنسي من مواليد فالنس في إقليم الألزاس، توفي والده وعمره لا يتجاوز السّنتين، تلقّى تعليمه في مؤسّستي نابيرت (Nabert) ودالبي (Dalbier). رفيق درب كل من غابريل مارسيل وإيمانويل مونيه. شارك في الحرب العالمية الثانية، حيث وقع أسير حرب ونفي إلى بوميرانا. بعد الإفراج عنه التحق بالمعهد الوطني للبحوث الاجتماعية إلى غاية عام ١٩٤٨. وفي سنة ١٩٥٠ حصل على الدكتوراه في الآداب، ثم دكتوراه ثانية في اللاهوت. مارس التّدريس الثانوي قبل أن يلتحق بجامعة ستراسبورغ والسوربون ونانتير وأخيراً جامعة شيكاغو. كما شغل منصب عميد كلية الآداب بجامعة نانتير ومدير مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، ورئيس مركز الأبحاث الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية التابع للمركز الوطني للأبحاث الاجتماعية. ألفّ ما يقارب ٤٠ كتاباً نذكر منها: كارل ياسبرز وفلسفة الوجود (١٩٧٤)، غابريال مارسيل وكارل ياسبرز، فلسفة العجب وفلسفة المفارقة (١٩٤٨)، أفكار موجّهة لفينومينولوجيا إدموند هوسرل (١٩٥٠)، فلسفة الإرادة في ثلاثة أجزاء الأوّل صدر (١٩٥٠) والجزءان الآخران صدرا عام (١٩٦٠)، الجوهر والماهية عند أفلاطون وأرسطو (١٩٥٤)، التّاريخ والحقيقة ما بين (١٩٥٥ و١٩٦٤)، التّأويل: محاولة حول فرويد (١٩٦٦)، صراع التّأويلات (١٩٦٩)، الاستعارة الحية (١٩٧٥)، زمان وسرد في أجزاء ما بين (١٩٨٣ و١٩٨٥)، من النّص إلى الفعل (١٩٨٦)، في مدرسة الفينومينولوجيا (١٩٨٦)، الشر: تحدي الفلسفة واللاهوت (١٩٨٦)، كن مثل الآخر (١٩٩٠)، قراءات في جزأين (١٩٩١ - ١٩٩٢)، العادل في جزأين الأول (عام ١٩٩٥) والثاني (عام ٢٠٠١)، الإيديولوجيا واليوتوبيا (١٩٩٧)، الطبيعة والقاعدة (١٩٩٨)، الذاكرة التاريخ، النسيان (٢٠٠٠)، حول الترجمة (٢٠٠٤)، مسار الاعتراف (٢٠٠٤)، حي إلى غاية الموت متبوع بشذرات صدر عام ٢٠٠٧، الحب والعدالة صدر عام ٢٠٠٨، كتابات ومحاضرات في جزأين الأول صدر في ٢٠٠٨، والثاني في ٢٠١٠.

راهنيتـه مـن خـلال مجمـوع إسـهاماته المتعـدّدة مـن كتـب ومقـالات وحـوارات إضافـة إلـى التّدريـس والإشـراف سـواء فـي فرنسـا أو خارجهـا.

بغيـة اختصـار الطّريـق، نـودّ أن نشـير فـي هـذا التّقديـم البسـيط إلـى أنّ ريكـور يُعـدّ مثـالاً عـن أولئـك الفلاسـفة الموسـوعيين الذيـن جمعـوا توجّهـات كثيـرة أن يتوّجهـوا إلـى التوجّـه التّأويلـي الوجـودي الفينومينولوجـي، وتوجّهـه الرّمـزي اللّغـوي الجمالـي الـذي يسـتثمر اللّغـة والأدب، إضافـة إلـى توجّهـه الدّينـي والسّياسـي.

ولأنّـه يـدرك أنّ الفلسـفة لا تأتـي مـن عـدم ويسـتحيل عليهـا أن تتشـكّل فـي دائـرة مغلقـة غيـر متفاعلـة، فقـد سـعى منـذ بدايـة مشـواره إلـى التّعامـل مـع توجّهـات فكريـة عديـدة وتيـارات فلسـفية مختلفـة ملتزمـاً بالدّقـة فـي التّنـاول وبالصّرامـة فـي التّعامـل. يحـدّد هنـري دولاكـروا هـذه الاسـتراتيجية بقولـه عـن ريكـور إنـه: «قـد بـدأ بحثـه مـن فلسـفتَي ياسـبرز وغابرييـل مارسـيل، منتقـلاً إلـى آراء هوسـرل، ومنهـا عـاد إلـى كانـط. إنّ هـذا لا يعنـي أنّـه قـد تنكّـر لمـا سـبق أن تأثّـر بـه قبـل ذلـك مـن أجـل مـا أُحْـدِث مـن آراء فلسـفية، بـل يـدلّ علـى أنّـه عندمـا يسـتخدم السـابقين مـن الفلاسـفة فـي تفكيـره، لا يفعـل ذلـك مـن أجـل التّسـتر وراءهـم، أو بغـرض «الاسـترخاء» بعـض الوقـت، بـل لكـي يفيـد منهـم ويتّخذهـم أداة للتّوصـل إلـى مـا يفكّـر فيـه»[٢] أي كوتـر قـوس يصيـب الهـدف بسـهم تفكيـره فيبنـي بذلـك مشـروعه التّأويلـي وفـق تصـوّره الخـاص. وحـول ذلـك يمكـن أن نؤكّـد أنّـه اسـتطاع ببراعـة أن يسـتوعب مـا حقّقتـه الفلسـفة المعاصـرة مـن إنجـازات فـي ميـدان التّأويـل، وتطويعهـا لإدراك الأعمـاق البعيـدة لآلياتـه المختلفـة، إذ اسـتثمر منجـزات الفينومينولوجيـا والبنيويـة والفرويديـة والوجوديـة، وكشـف عـن مواطـن قصورهـا فـي تنـاول الهيرمينوطيقـا تناولاً متكامـلًا.

ومـن أجـل تفـادي كلّ أشـكال الانحيـاز والإفقـار التـي يمكـن أن يقـع فيهـا أيّ مفكّـر، وضـع ريكـور مسـألة المنهـج ضمـن الأولويـات. يقـول كريسـتيان دولاكـروا فـي مقدّمـة تأليـف مشـترك مـع فرانسـوا دوس وباتريـك غارسـيا: «هـو مـن الفلاسـفة النّادريـن الذيـن عانـوا بفنّـه فـي اللّـف (Détour) وقـراءة مجمـوع مـا أنتـج فـي العلـوم الإنسـانية. تنازلـه عـن كلّ وضـع ميلـي انحيـازي ورفضـه إعطـاء دروس وأحـكام، جعلتـه يتبنّـى موقفـاً متواضعـاً، يتمثّـل بحسـن الإنصـات، مـن أجـل توجيـه أحسـن لتفكيـرٍ يتغـذّى عبـر عبـور التّجربـة»[٣].

وتظهـر فـرادة تجربتـه الفكريـة مـن خـلال ثـلاث لحظـات هـي: الاسـتماع (l'écoute)، والالتـزام (l'engagement)، والانفـلات (l'échappement). ومـن معانـي الاسـتماع فـي هـذا المقـام هـو الانتبـاه للآخـر، أو الاسـتقبال الأساسـي للاختـلاف وللغيريـة، مـع شـهيّة دائمـة النّهـم لاكتشـاف كلّ جديـد

(٢) هنري ديلاكروا، فيلسوف المعنى: بول ريكور، ترجمة يحيى هويدي، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ١٥٥.
(٣) Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Paul Ricœur et les sciences humaines (Paris: La Découverte, 2007), p. 7.

والتّعمـق فيـه. حيـث انطلاقـاً مـن قراءاتـه المتعـدّدة يلـج إلـى متاهـة نصـوص تاريـخ الفلسـفة والعلـوم الإنسـانية ليمـارس همّـه فـي مرافقـة الآخـر، مانحـاً إيّـاه نوعـاً مـن الحقيقـة[٤]. يقـول جـورج زيناتـي: «جـاب البُلـدان مـن أجـل الإنصـات للآخـر ومـن أجـل إرسـاء الحـوار معـه، رافضـاً كلّ تعصّـب وكلّ فكـر أحـادي... إنّـه دائـمُ الإنصـات للعالـم ولصراعاتـه...»[٥]؛ لذلـك فقـد دشّـن حـواراً مـع كلّ فلاسـفة الماضـي، وهنـا نؤكّـد أنّ هـذه المهمّـة يجـب ألّا تجعلنـا نعتقـد أنّـه فيلسـوف مشـائي تابـع؛ مـن حيـث إنّـه يؤكّـد فـي كلّ لحظـة مـا مـن لحظـات قراءاتـه للآخـر أنّـه يجعـل فارقـاً ويحفـر صدعـاً ليعبّـر مـن خلالهمـا عـن التزامـه الشّـخصي وقناعتـه الذّاتيـة التـي ترفـض كلّ المحـاولات الاختزاليـة الاسـتيلائية والآليـة الوظيفيـة للبنيويـة والماركسـية. إعلانـه لمقدّمـات الالتـزام هـذه لا تظهـر كخيـار بيـن الأبيـض والأسـود، ولكـن كتأكيـد لوجهـة نظـر تظهـر لـه الأفضـل بيـن الأسـوأ والأقـلّ سـوءاً. إنّهـا لحظـة المخاطـرة والاسـتقلالية. ونقـول المخاطـرة كـون أيّ محاولـة للتّفـرد والالتـزام تقـع بيـن طرفيـن إمـا نجـاح أو فشـل. اللّحظـة الثالثـة لا تتعلّـق بتركيـب أو بخلاصـة مطلقـة تتكـوّن فـي نظـام أو نسـق جديـد جامـع للتّناقضـات الدّاخليـة فـي خلاصـة مثاليـة؛ فريكـور علـى عكـس ذلـك يتّبـع مسـاراً آخـر يتحكّـم فـي التّسـاؤل مثلمـا يتحكّـم فـي النّتيجـة الضّروريـة التـي سيشـترك فيهـا هـو مـع الآخـر، ليَحضُـرَ فيهـا الكونـي فـي كنـف الفـردي، ويتواشـج مـن خلالهـا الزّمـن الكوسـمولوجي مـع الزّمـن اللامتناهـي، وهـو يعبّـر عنـه فـي خاتمـة كتابـه الذّاكـرة التّاريـخ والنّسـيان[٦].

منطقـةُ فـي التّفلسـف يتّخـذ شكـلاً تنقيبيـاً (Forage) يسـتعيد فـي دراسـاته «رواسـب» الأسـئلة التـي لـم تُحـل بعـد أو لـم يُبـت فيهـا، لكـي يجعـل منهـا تسـاؤلات جديـدة. هـذه الاسـتعادة لا تتـمّ أبـداً وفـق منطـق أنانـي (Solipsiste)، بـل نجدهـا مندمجـة فـي منطـق تزامنـي سـياقي، حيـث يطبّـق ريكـور بحـزم مواقفـه الحواريـة الخاصـة بـه[٧].

مـن علامـات الأصالـة التـي تميّـز بهـا مسـاره هـي أنّ مجمـوع مؤلّفاتـه شـكّلت فـي الواقـع إلحاحـاً مسـتمرّاً علـى العمـل، سـاعية إلـى قيـادة حـوار دائـم بيـن الفلسـفة والعلـوم الإنسـانية. إضافـة إلـى طريقتـه المتميـزة فـي بنـاء الحـوار بيـن المعـارف وفـي مسـاءلة اليقينيـات الزّائفـة والتّأسيسـات الانتصاريـة لمياديـن معرفيـة، ادّعـى أصحابهـا الكمـال فيهـا. لقـد سـعى إلـى تأسـيس نزعـة كونيـة بالغـة الانفتـاح، بالاعتمـاد علـى منظـور منهجـي ومعرفـي ينطلـق مـن حتميـة التّفاعـل بيـن مختلـف فـروع المعرفـة الإنسـانية والاجتماعيـة للوصـول إلـى إجابـات مُرضيـة حـول الأسـئلة الأنطولوجيـة الكبـرى. ومـن هـذه الزّاويـة أعلـن موقفـه الأكثـر بـروزاً ليذّكـر أنّ العلـوم الإنسـانية تشـكّل تحدّيـاً كبيـراً للفلسـفة، مـن منطلـق أنّ هـذه الأخيـرة لا تعيـش منفـردة وحيـدة فـي العالـم، إنّمـا توجـد وسـط العلـوم الإنسـانية، كمـا أنّهـا ليسـت قـادرة علـى رصـد جميـع أبعـاد الوجـود، ولا علـى مواجهـة تحدّيـات العالـم، إذ لكـي يسـتوعب الفيلسـوف عصـره بشـكل جيّـد

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥) جورج زيناتي، بول ريكور ينصت إلى العالم، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٢١٨.

(٦) Delacroix, Dosse et Garcia, Ibid., p. 10.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

وكامـل عليـه أن ينفتـح علـى جميـع مظاهـر العلـوم الأخـرى، كمـا يجـب علـى الأنطولوجيـا التـي تشـكّل المحـور الأساسـي لـكل فلسـفة أن تتبّـع طريقـاً طويلـة متعرّجـة مـع قبولهـا التّأسـيس لحـوار مـع اللّسـانيات والأنثروبولوجيـا وعلـم النّفـس والتّاريـخ... لتعكـس مـدى التّعقيـد الـذي تتّصـف بـه التّجربـة الإنسـانية بوجـه عـام[٨].

تتجلّـى أهمّيـة هـذا التّفتـح علـى العلـوم الإنسـانية فـي مسـتوى خـاص، يتعلّـق بكونـه شـرطاً لإمـكان اختبـار قـوة الفعـل الـذي هـو بمثابـة حـدّ وكابـح لـه. وهـذا التّحـدي حسـب فرانسـوا دوس اسـتخلصه ريكـور بشـكل صراعـي واسـتثمر منطقـه طـوال مسـيرته ليصـل إلـى فلسـفة واسـعة التّحـول للخـروج ببديـل للمـأزق الـذي وقعـت فيـه الـرّؤى الفلسـفية بيـن توجهّـي فلسـفة وجـود مـن أجـل ذاتـه وفلسـفة وجـود مـن أجـل المـوت[٩].

إنّـه يظهـر فـي شـكل تحديـد أخلاقـي، حيـث فيـه يُحـدث تحوّلـه المتميّـز بتعدّديتـه ليتقاطـع مـع العلـوم الإنسـانية. ومـن هـذا يتأكّـد أنّ ريكـور هـو مـن الفلاسـفة النّادريـن الذيـن فتحـوا إشـكالية هـذه العلـوم متجـاوزاً حقـل التّجريـب. وهدفـه فـي عبـور ميـدان العلـوم الإنسـانية مـزدوج، يهـدف فـي المقـام الأوّل إلـى الدّفـاع عـن أسـس إبسـتيمولوجيا إقليميـة خاصّـة لـكلّ مقاربـة فـي العلـوم الإنسـانية[١٠]. وفـي المقـام الآخـر يتجلّـى لنـا أنّ هـذا الاهتمـام بالعلـوم الإنسـانية فـي قلـب الفلسـفة يتأكـد كتمريـن «يقظـة» ورصـد لأوجـه المغـالاة التـي يمكـن أن تسـمح لميـدان مـا بالاسـتيلاء علـى ميادیـن أخـرى فتختزلهـا عبـر الاسـتراتيجيات المعرفيـة «الإمبرياليـة» التـي يمكـن أن توحّدهـا، مثـل علـم الاجتمـاع الـذي يمكـن أن ينتصـب بانفـراد لتوحيـد العلـوم الإنسـانية الأخـرى.

يمتهـن ريكـور يقظتـه ضـدّ كلّ أشـكال ردّ العلـوم الإنسـانية، وتحويلهـا إلـى فيزيـاء اجتماعيـة ميكانيكيـة، أو إلـى نزعـة علميـة تزعـم امتـلاء المعنـى، وتسـعى إلـى فـرض نمـوذج الرّياضيـات الشـاملة كأسـاس لـكلّ تنـاول للعلـوم الإنسـانية.

مـن أجـل تفـادي هـذا الأمـر وتجـاوز عقبـات كهـذه، فضّـل ريكـور الالتـزام بمسـار فكـري خـاص، مفـاده أنّ العلـوم الإنسـانية تتّصـف بهـذا الهـمّ المنهجـي لإعـادة بنـاء البُنـى القواعديـة (Grammaticale) للاجتماعـي، مـدركاً أنّـه لا مجـال لاكتمـال هدفـه إلا بشـرط التّسـليم والقبـول بوجـود أزمـة هيرمينوطيقيـة وبضـرورة العمـل وفـق حركتـي التّعـرف وإعـادة التّعـرف (Connaître et re-connaître) لقطـف ثمـار إنسـانية[١١].

أمّـا فـي خصـوص مسـألة الانخـراط فـي المسـار الفرويـدي، فهـو أمـر يعـود إلـى أواخـر الخمسـينيات مـن القـرن العشـرين حيـث دُفـع إليهـا لعـدّة أسـباب، لعـلّ أهمهـا:

---

(٨) زيناتي، المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٩) François Dosse, Paul Ricœur: Un Philosophe dans son siècle (Paris: Armand Colin, 2012), p. 249.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

أولاً، إيمانه بخصوصية المرتبة التي يحتلّها الإنسان، بوصفه كائناً بسيطاً وهشاً، خاضعاً بصورة دائمة لقطبَي الإرادي واللاإرادي، ما يجعل منه الكائن المؤهّل لممارسة الشّر، وهذه المسألة جعلته يبني هيرمينوطيقا تقدّم الإنسان في محدوديته مواجهاً بذلك التّصوّر اللّانهائي للإنسان، الحامل لكلّ أصناف الغموض، والتّسليم بكونه كذلك هو من جعله ينخرط في ميادين منها التّحليل النّفسي[١٢].

ثانياً، عدم إمكان تحليل الإثم من دون اللّجوء إلى التّأويل، الذي اعتمده التّحليل النّفسي للإثم، هذا رغم أنّ التّحليل النّفسي كان يرتبط بشكل مباشر بالمعضلات اللّغوية النّاتجة من استخدام البنى الرّمزية. ونفهم من هنا أنّ لجوء ريكور إلى هذا الميدان الذي أسّسه فرويد لم يكن بداعي استثمار تصوّر التّحليل النّفسي للإثم، بل كان بسبب البنية العامة للّغة التي قدّمها النّفسانيون للأحلام والأعراض المَرَضية ولنسيج الرّموز الثّقافية وللأساطير الدّينية[١٣].

ثالثاً، هو إدراك ريكور أنّ التّحليل النّفسي دفع المشروع الفينومينولوجي إلى مواجهة حدوده وبشكل غير مسبوق، ما أدّى إلى بروز تساؤل ضمني مفاده: هل يدشّن اللّاوعي نهاية الطّموح الفينومينولوجي[١٤]؟

على العموم، لازمت أعمال فرويد الإنتاج الفلسفي لريكور بِدءاً من الإرادي واللاإرادي ...إلى غاية رمزية الشّر، وفرضت نفسها كتحوّل محتوم وبالخصوص منذ سنة ١٩٦٠، حيث شهدت النّجاح المتنامي للنّموذج البنيوي، الذي نصّب التّحليل النّفسي في سلّم القراءات لمجموع العلوم الإنسانية.

يتتبّع فرانسوا دوس صيرورة انخراط ريكور في المسار الفرويدي بصورة جيدة ومتميّزة، وفق منطق الاستماع والالتزام والانفلات الذي يطبع سيرة الفيلسوف. فيعود بنا بالخصوص إلى إحدى النّدوات التي نظّمها المحلّل النّفسي هنري إي (Henri Ey) ١٩٦٠ حول اللّاوعي في بونيفال (Bonneval) بهدف تأكيد الأهمية التي يولّيها للتّحليل النّفسي، وقد جمع فيها المحلّلين النّفسانيين والفلاسفة ليسمح لصديقه جاك لاكان (J. Lacan) عرض أطروحاته بغية تحقيق رهانه الخاص بإظهار علمية التّحليل النّفسي مثلما يُدركه، إذ كان كمن يبحث عن ضمان وتأييد من قبل الفلاسفة، معلّقاً آماله في البداية على ميرلوبونتي (M. Merleau-Ponty) الذي شهد في الإشارات (Les Signes) على الأهمّية الخصوصية التي يوليها للتّحليل النّفسي، لكنّه كان محبطاً بحكم أنّ ميرلوبونتي لم يكن يتّبعه في الأمور الأساسية. من هنا حوّل كلّ آماله نحو ريكور، الذي نشأ في

(١٢) الربيع ميمون، المسار الفلسفي لبول ريكور، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(١٣) أحمد عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهراتية، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٣٣ - ٣٤.

(١٤) Dosse, Paul Ricœur: Un Philosophe dans son siècle, p. 92.

كنف التّقليد الفينومينولوجي الوجودي، ليجد سنداً يثبت من خلاله الشّرعية الفلسفية للتّحليل النّفسي، فدعاه لإلقاء مداخلات في بونيفال.

بدأ ريكور مداخلته عبر «قوة الرّج» التي يتّصف بها التّحليل النّفسي، وقد نسب لفرويد موقفاً مشابهاً لموقفي نيتشه (Nietzsche) ، وماركس (Marx). أي كمفكّر شكّي محارب للأقنعة، يسعى إلى كشف الحقائق المختفية وراء الوعي. وقد نظّم مداخلته حول ثلاث نقاط أساسية، هي:

أ - التّساؤل عن مفهوم الوعي الذي يجب أن يخصّص مكاناً للآخر أي للّاوعي.

ب - الضّرورة القصوى لإيجاد إبستيمولوجيا للتّحليل النّفسي، التي تفترض عملاً نقدياً لتحديد شروط إمكانيتها بالمعنى الكانطي.

ت - إمكان خلق أنثروبولوجيا فلسفية قادرة على ضمان جدلية الوعي واللاوعي. وهذه الأخيرة تتشكّل بدءاً من تقاطع الاستثمار اللّيبيدي عند فرويد وأوجه فينومينولوجيا الرّوح الخاصة بهيغل(١٥).

يقابل ريكور في هذا المداخلة نموذجين ممكنين من الهيرمينوطيقا، ويجعلهما في حالتي صراع وتكامل: ذلك الذي يلتفت نحو رموز جديدة مع الفينومينولوجيا، وذلك الذي يتجذّر في انبثاق الرّموز القديمة المستغلة من قبل التّطبيق التّحليلي، هذا من منطلق أنّ ريكور يرفض ويُدين كلّ تأويل يختزل هذه الجدلية إلى لاوعي مكوّن للجزء السّفلي الليلي للإنسان، المناقض لوعي ناسخ للجزء الأعلى البصير والنّهاري. يقول ريكور: «لا يمكن أن نجمع هيغل وفرويد، وأن نعطي لكل منهما نصف إنسان (...) فالقراءتان تغطّيان معاً وبكلّ دقّة الحقل نفسه»(١٦). وينهي ريكور مداخلته بتأكيد أنّ كل هيرمينوطيقا هي كلّية تهدف إلى توضيح طرح فرويد.

في عام ١٩٦٠ كان ريكور قد أنهى الإطار النّظري للكتاب الذي كان بصدد تحضيره حول فرويد، وقد استحسنه لاكان بصورة لافتة للنظر، معتقداً إمكان عقد حلفٍ بين أطروحاته الخاصّة وأطروحات الفيلسوف، فدعاه لحضور ملتقى نظّمه في سان آن (Saint-Anne)، وقد وافق ريكور على ذلك بهدف مُباشرة قراءة نسقية لمؤلّفات فرويد. وقد لقيت مداخلته قبولاً من قبل النّفسانيين من حيث إنّه لم يكن معتاداً أن يقبل فيلسوف التّبعية الجذرية للاوعي بالنسبة إلى الوعي، آخذين بعين الجدّ مهمّة المعرفة التي لا تختزل اللّاوعي إلى ما نعرفه عن الوعي.

لكن التّحالف الذي اعْتُقِد في إمكان ميلاده بين لاكان وريكور تأسّس على سوء فهمٍ جذري؛ فريكور لم يكن متوافقاً كلياً مع لاكان، ومداخلاته في بونيفال عام ١٩٦٠ لم تستند إلى التّنظيرات الخاصّة به(١٧).

---

(١٥) Delacroix, Dosse et Garcia, Paul Ricœur et les sciences humaines, p. 93.

(١٦) Paul Ricœur, «Le Conscient et l'inconscient,» dans: Paul Ricœur, Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique (Paris: Seuil, 1969), p. 119.

(١٧) Delacroix, Dosse et Garcia, Ibid., p. 94.

خصّص ريكور عام ١٩٥٨ في السّوربون مجموعة من الدّروس حول فرويد، وكتابة مؤلّفه البارز في التّأويل، محاولة حول فرويد عام ١٩٦٥، وهو نتاج ثلاث محاضرات ألقاها في جامعة بال عام ١٩٦١، وثماني محاضرات ألقاها في جامعة لوفان بالمعهد العالي للفلسفة. كشف فيه ريكور أنّ التّحليل النّفسي يحمل هيرمينوطيقا مضادّة للتّأويلية، موسّعة، منتشرة في قراءته للرّموز، وقد صرّح أنّه في غضون تحضير كتابه حول فرويد قد وجد صعوبات نظرية مرتبطة بما يسمّيه صراع التّأويلات.

كما يذكر فرانسوا دوس أنّ ريكور مع بداية السّتينيات قد واظب على حضور ملتقى لاكان مع فرانسواز زوجة ابنه البكر جون بول، وكان لاكان في كلّ مرّة سعيداً جداً لرؤيته، مدركاً أنّه بصدد تحضير كتاب حول فرويد، أملاً في مجازاته فيه فيما بعد. ويذكر أنّ لاكان قد أشار إليه مرّات عديدة في محاضراته، وقد تقدّم لتحيّته، مذكّراً المستمعين بكونه مُديناً له إلى حدّ كبير. أما ريكور الذي وقع تحت إلزام الحضور لجلسات الملتقى فقد عانى ذلك وأحسّ بنوع من الإحباط[١٨]. يقول ريكور: «أذكر أنّني دخلت في إحدى الأمسيات، وقلت لزوجتي، لقد عدت من الملتقى، لم أفهم شيئاً. في تلك اللّحظة يرنّ الهاتف وكان لاكان المتحدّث، وهو يسألني عن رأيي في ما عرضه، وقد أجبته: «لم أفهم شيئاً». فقطع الاتّصال»[١٩]. وهذا في الواقع أحسن دليل على أنّ الأحوال لم تكن جيّدة بينهما وأنّ التّيار لا يمرّ مثلما أعتقد من قبل.

نشر ريكور محاولته حول فرويد في التّأويل، محاولة حول فرويد، وذلك ضمن سلسلة «النّظام الفلسفي» في دار نشر لو سوي (Seuil). وهو هدف من خلال هذا العمل إلى البرهنة على إمكان تحقيق التّحوّل الهيرمينوطيقي وجعله ضرورياً منذ أن بدأ دراسة الرّموز. والأخذ بجدية أهمية البعد اللّغوي مدمجاً إياه بالبعد الجسدي الطّاقوي. تهدف قراءته للمسار الفرويدي إلى إظهار التّوتر الخالص لإبستيمولوجيا التّحليل النّفسي الذي ظهر بين قطب الدّوافع والقطب التّأويلي، وهو دليل على الضّعف الإبستيمولوجي، وفي الوقت نفسه ضامن له ضدّ كلّ محاولة تقزيمية. يشير دوس إلى أنّ خصوصية الحقل الفرويدي تقع بين أمرين، هما تفادي الانحياز للجسدي، واختزال اللاوعي إلى مجرّد لعبة لغة بسيطة. والتّأويل إذاً هو قطعة رئيسية تدافع عن الشّرعية النّظرية لطموحات التّحليل النّفسي، وتُشكّل في الوقت نفسه إجابة وهجوماً مضادّاً للطّرح البنيوي الذي ذهب ممثّلوه إلى أنّ اللاوعي ينبني كلغة. وفي الأخير، يمكن القول، في خاتمة هذا التقديم المختصر، إنّ هذا المرور عبر التّحليل النّفسي بالنّسبة إلى ريكور هو وسيلة لقياس ما يتمثّل كتحدٍّ جذري للبرنامج الفينومينولوجي، ليس من أجل إدراج التّحليل النّفسي كخانة جزئية لهيرمينوطيقا شاملة، بل كي يُظهر حدودها ومصاعبها التي صدمت الفينومينولوجيين. كما أنّه يمكن التّأكيد أنّ تقويم التّفسير الذي قدّمه ريكور لتعاليم التّحليل النّفسي بوصفه إحدى محاولات القراءة الجديدة لفرويد مع كلّ

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٩) Paul Ricœur, La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, col. «Pluriel» (Paris: Calmann-Lévy, 2002), p. 37.

النّتائـج المترتّبـة عنهـا، وأنّ المرحلـة الإيجابيـة لهـذه القـراءة الجديـدة لفرويـد تكمـن فـي أنّ اسـتيعاب أفـكار التّحليـل النّفسـي يتحقّـق مـن مواقـع فلسـفية، وهـذا يشـكّل ظاهـرة نـادرة مـن أدبيـات البحـث(٢٠).

وبغيـة تسـليط الضّـوء أكثـر علـى طبيعـة تعامـل ريكـور مـع مشـروع فرويـد فـي ضـوء العلـوم الإنسـانية نقتـرح في هـذا الصّـدد ترجمة مقالتـه المعنونـة بـ: «التّحليل النّفسـي فـي مواجهة الإبسـتيمولوجيا» المنشـورة فـي مجلّـة: .(Psychiatrie française entre théorie et pratique-fonction de la pensée théorique) فـي عـدد خـاصّ لعـام ١٩٨٦، وهـو يتسـاءل فيهـا عمّـا يمكـن اعتبـاره حدثـاً فـي التّحليل النّفسـي، وعـن نـوع العلاقة التـي توجد بيـن النّظريـة والتّجربـة التّحليلية فـي طابعهـا المـزدوج لمنهـج البحـث والتّحليـل العلاجـي، وأخيـراً حـول مـا يمكـن انتظـاره فـي ميـدان التّحليـل النّفسـي بالاسـتفهام عـن الحجة فيـه. وهي فـي اعتقادنـا من المقـالات التي تشـهد علـى الأقـلّ هـذا الاهتمـام الـذي لقيتـه أعمـال فرويـد مـن قبـل المفكّرين.

* *

«التّحليل النّفسـي في مواجهة الإبستيمولوجيا»

«مسـألة الحجـة فـي التّحليـل النّفسـي هـي قديمـة سـابقة علـى التّحليـل النّفسـي ذاته، بـل قبـل أن تصبـح عريضـة موجّهـة إليـه مـن قبـل الإبسـتيمولوجيين؛ إنّهـا باختصـار إلـزام داخلـي يتضمّنـه «مشـروع» عـام ١٨٩٥ الـذي يظهـر كمشـروع سـيكولوجيا علميـة، حيـث تأويـل الحلـم سـعى لأن يكـون علمـاً وليـس تأسيسـاً عجيبـاً وخارقـاً «أقصوصـة جميلـة»».

مـن أجـل اسـتئناف ملاحظـة كـراف إيبنـغ (Krafft Ebing)، التـي سـلّطها علانيـة علـى فرويـد مـع نهايـة عـرض بحثـه العلنـي، نسـتطيع القـول إنّ كلّ كتابـات فرويـد التّعليميـة كـ مقدّمـة التّحليـل النّفسـي، الميتاسـيكولوجي، والمحاضـرات الجديـدة حـول التّحليـل النّفسـي، ومختصـر التّحليـل النّفسـي، تُمثـل فـي كلّ مـرّة جهـداً جديـداً لإبـلاغ غيـر المتخصّصيـن قناعتـه بـأنّ التّحليـل النّفسـي لـه وشـائج أصيلـة مـع مـا هـو معقـول، ولـكلّ مـا يزعـم أنّـه صـادق، بالكامـل رغـم أنّ التّحليـل النّفسـي لـم ينجـح بشـكل كامـل فـي إظهـار كيفيـة تبريـر زعمـه وادّعاءاتـه، وكيـف يمكـن أن تكـون تأويلاتـه أصيلـة ونظرياتـه متحقّقـاً منهـا.

الكتـاب الحديـث الـذي ألّفـه أرنولـد غرونبـوم (Arnauld Grunbaum) أسـس التّحليـل النّفسـي يؤكّـد سـوء الفهـم هـذا، الـذي حكـم بيـن المحلّليـن النّفسـانيين والإبسـتيمولوجيين، والـذي تشـكّل فـي مدرسـة حلقـة فيينـا وتواصـل مـع الوضعانييـن المناطقـة.

هـذا الفشـل النّسـبي للتّحليـل النّفسـي فـي الاعتـراف بـه كعلـم، ناتـج مـن الإهمـال الـذي لقيَـهُ مـن قبـل الـكلّ؛ مـن الجانبيـن بالتّسـاوي؛ هـو مـن يدفـع بنـا إلـى طـرح بعـض الأسـئلة المبدئيـة: السّـؤال الأوّل

(٢٠) فاليري ليبين، فرويد - التّحليل النّفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملّا؛ مراجعة تيسير كم نقش (دمشق: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ١٨٣.

يخص ما يُعدّ حدثاً (Fait) في التّحليل النّفسي، والثاني يتعلّق بنوع العلاقة التي توجد بين النّظرية والتّجربة التّحليلية في طابعها المزدوج لمنهج البحث والتّحليل العلاجي. وأخيراً وفي شكل تأكيد: التّساؤل حول ما ننتظره في ميدان التّحليل النّفسي بالاستفهام عن الحجة في هذا الميدان المشار إليه.

١ - معايير الحدث في التّحليل النّفسي

في ما يخصّ السّؤال الأوّل، نشير إلى أنّه يُعدّ من النّقاشات التّقليدية حول المكانة الإبستيمولوجية للنّظرية التّحليلية، لذلك نقرّر أنّ أيّ نظرية تتأكّد كعَرْض لمّا يكون دورها أنسقة شرح، وتكهّن الظّواهر القابلة للمقارنة مع تلك التي تحقّقت من صدقها أو زيفتها النّظريات في العلوم الطّبيعية أو في نظيرتها في العلوم الإنسانية كعلم النّفس الأكاديمي مثلاً. حتى حينما لا يكون لدينا فرصة للتّجريب الضيّق الذي لا يستلزم نظرية واجبة التّحقق والتّأكيد عبر الملاحظات، فإنّنا نستمر في طرح سؤالٍ على التّحليل النّفسي هو نفسه السّؤال الذي نطرحه على أيّ علم من علوم الملاحظة.

ما هو محط تساؤل بدقة هو التالي: ما الذي يستحقّ في التّحليل النّفسي أن يُعتبر حدثاً؟ وهل ينتمي هذا الحدث إلى فئة المُلاحظ والمتحقّق منه؟

أطروحتي هنا مفادها أنّ النّظرية التّحليلية - النفسية، في معنى ما، التي ستتدقّق في الجزء الثاني من هذا المقال، هي تشفيرٌ لذلك الذي سيأخذ مكانته في الحالة التّحليلية. وهنا يَنتج شيء ما يستحقّ تسميته التّجربة التّحليلية. بعبارات أخرى، هو أمرٌ يوازي ما تُسميه الإبستيمولوجيا في التّجريبية المنطقية القابل للملاحظة، الذي يتوجّب البحث عنه قبل أي شيء في الحالة التّحليلية وفي العلاقة التّحليلية أيضاً. مهمّتنا الأولى منذ هذه اللحظة هي إظهار الطّريقة التي تعقب عملية انتقاء الأحداث الممكن أخذها بعين الاعتبار بواسطة النّظرية. وأقترح من أجل هذه المناقشة استخراج أربعة معايير لصيرورة الانتقاء هذه، وهي تختلف تمام الاختلاف عن تلك التي تُعرِّفُ بها العلوم التّجريبية حدثاً ما بكونه قابلاً للملاحظة بواسطة ملاحظين متعدّدين ومستقلّين.

المعيار الأوّل: بدايةً يجب أن نوضّح أنّه لا نُدخِلُ في ميدان البحث والمعالجة سوى جانب من التّجربة الغريزية القابلة للتّعبير، هذا التّقييد للّغة، هو قبل أي شيء تقييد ملازم للتّقنية التّحليلية: إنّها السّياق الخاص لعدم الالتزام في الواقعة المتعلّقة بالحالة التّحليلية التي تجبر الرّغبة على التّعبير عبر استعراض الكلمات مع استثناء كلّ إشباع بديل وكلّ قمع للتّجسيد.

إنّ هذه الغربلة عبر الخطاب في الحالة التّحليلية هي من يشتغل كمعيار للّذي يجب أخذه كموضوع لهذا العلم: ليست الغريزة في كونها ظاهرة فيزيولوجية، ولا حتى الرّغبة التي هي بمثابة طاقة، بل الرّغبة في كونها دلالة (Signification) يمكن فكّ شفراتها لتكون مترجمة ومؤوّلة.

فالنظرية إذاً يجب أن تتولّى ما يمكن أن نسمّيه البعد السّيمونطيقي للرّغبة. وهذا التّقييد الانتقائي هو من يُلزم تثبيت أحداث التّحليل النّفسي في فضاء الدّلالة والتّفسير.

المعيار الثاني: الحالة التّحليلية لا تنتقي فقط ما هو قابل للتّعبير والإفصاح عنه (Dicible)، بل أيضاً ما يخلق الرّغبة في علاقة بالآخر. ونلاحظ هنا أنّ المعيار الإبستيمولوجي مُسيّر بواسطة شيء ما مركزي على الإطلاق في التّقنية التّحليلية. حقل التّحوّل إزاء هذا هو ذو دلالة كبيرة، ونكون مخطئين بحصرنا النّقاش حول التّحوّل فقط في التّقنية التحليلية النفسية، وكذلك بإهمال تبعاتها الإبستيمولوجية للبحث عن المعايير المكيَّفة. هنا تكفي العودة إلى نص حاسم ومحدّد للتّقنية التّحليلية؛ حيث في محاولة ١٩١٤ المعنونة بـ «إعادة التّذكر، التّكرار، إعادة التّشكيل»، يُعلّق فرويد على مرحلة العلاج، حيث يَستبدل تَذَكُّر الأحداث الرُهابية بواسطة التّنقيب المتكرّر الذي يوقف ويجمد التّذكر: «فيقول المحلِّل، كرّر بدل تذكَّرْ، ويقوم بذلك عبر وسيلة المقاومة». بهذا هو يُدرِجُ التّحويل (Transfert) الذي يصفه بكونه «أداةً رئيسية... من أجل إجبار المريض على التّنقيب المتكرّر وتحويله إلى مبرّر للتّذكر». لماذا يحوز التّحويل كلّ هذا التّأثير؟

الجواب عن هذا السّؤال يسوق إلى اعتبارات إبستيمولوجية مزروعة مباشرة على ما يبدو أنّه ليس سوى شأن تقني خالص.

إذا كان بالإمكان رفع المقاومة، وتحرير عملية التّذكر، فذلك لأنّ التّحويل يشكّل شيئاً ما: «كحلبة أو ميدان (arène) فيه (يتكرّر تنقيب المريض)، ويتمتّع بالظّهور في حرّية مكتملة تقريباً». بتوسيع مماثلة الحلبة هذه، يقول فرويد مدققاً إنّ «التّحويل يخلق هكذا منطقة وسيطية بين المرض والحياة الواقعية، والفضل يعود لها في حدوث الانتقال من الواحد إلى الآخر».

إنّ مفهوم التّحويل هذا كـ «حلبة» أو كـ «منطقة وسيطية» هو من يوجّه ملاحظاتي المطبّقة في المعيار الثّاني، لما هو صادق ومقبول كحدث حسب التّحليل النّفسي.

بالفعل ففي هذه «الحلبة» وفي «المنطقة الوسيطية»، نستطيع قراءة العلاقة بالآخر المكوّنة للطّلب الشبقي (Érotique) الموجّه إلى الآخر. تحت طائلة هذه العلاقة يجد التّحويل مكانته ليس في دراسة التّقنية التّحليلية فحسب، بل في بحث إبستيمولوجي للمعايير أيضاً، ويكشف هذا الخيط أو الخطّ المكوّن للرّغبة الإنسانية: فهو ليس قابلاً للإدلاء به فقط، والتعبير عنه عبر اللغة، بل هو مُوجَّه للآخر. بدقة أكبر، هو موجّه إلى رغبة أخرى يمكن أن لا تعرف فحوى طلبها. إذاً فالذي هو محلّ فرز وغربلة بالتّجربة الإنسانية، هو وبشكل مباشر ذلك البعد الما - بين - ذاتي للرّغبة.

لهذا، ومنذ البداية، ما يمكن اعتبارها كـأنانة (Solipsisme) للرّغبة قد تمّ إزاحتها ونفيها. رغم تعريف الرّغبة كطاقة، كضغط، كمفرغة تستطيع أن تجعلنا نؤمن أنّ وساطة الآخر ليست مكوّنة للرّغبة إلّا حين تكون موجّهة إلى (الآخر..)، هذا الآخر قد يكون متعاوناً يُجيب، أو شخصاً يرفض الإجابة، وربما شخص مُسامح أو شخص يهدّد. يستطيع أن يكون واقعياً أو هوامياً، حاضراً أو غائباً، منبعاً للقلق أو موضوعاً لعزاء ناجح. عبر التّحويل إذاً، يتحكّم التّحليل النّفسي ويمتحن هذه

الإمكانات البديلة بموضعة المأساة في عدد من العوامل التي تسبّبت في ظهور الحالة العُصابية في مشهد اصطناعي منمنماتي. هكذا نفهم أنّ التّجربة التّحليلية هي من تُلزم النّظرية بإدماج الما - بين - ذاتية في تركيبة اللّيبيدو نفسها، وإدراكها كحاجة أقلّ من إدراكها كأمنية موجّهة للآخر.

المعيار الثالث: يظهر أو ينتج بواسطة الحالة التّحليلية التي تخصّ التّناغم والمقاومة لبعض تمظهرات اللاوعي - مثل الهوامات[٢١] أو الأعراض - التي دفعت بفرويد إلى الحديث عن الواقعة النّفسية كنقيض للواقعة المادّية. وهي المعالم المميّزة لهذه الواقعة النّفسية والموافقة لميدان التّحليل النّفسي.

هذا المعيار مفاراقاتي من حيث إن الحسّ المشترك يضعها في مقابل الواقعة المكوّنة للحالة النّفسية. في مقدّمة التّحليل النّفسي مثلاً كتب فرويد: «الهوام يملك واقعة نفسية مناقضة للواقعة المادّية... وهي من تلعب دوراً مسيطراً». الشّيء الهام هنا، مفاده أنّ التّجربة التّحليلية هي نفسها من تفرض عبارة الواقعة النّفسية من أجل تحديد بعض المنتجات التي تقع تحت طائلة التّعارض الخيالي والواقعي، ليس فقط بالنّسبة إلى الحس المشترك، بل أيضاً، وبنظرة معيّنة في تناقض ظاهر مع التّعارض الأساسي في التّحليل النّفسي، بين مبدأ اللذة الذي منه يظهر الهوام ومبدأ الواقع. لذلك يلقى هذا المفهوم أو المصطلح مقاومة، ليس فقط من طرف الحسّ المشترك أو العادات التي أرستها علوم الملاحظة، بل أيضاً من قبل نظرية التّحليل النّفسي ذاتها وثنائيتها اللاصقة بين الخيالي والواقعي.

التّبعات الإبستيمولوجية لهذه المفارقة الخاصّة بالتّجربة التّحليلية مُعتبرة جداً؛ ففي حين أنّ علم النّفس الأكاديمي لا يضع موضع استفهام الفرق بين الواقعي والخيالي، حيث من المفروض أن تتحوّل كياناته النّظرية إلى أحداث قابلة للملاحظة، ومن ثمّ إلى حركات في المكان والزّمان؛ نجد أنّ التّحليل النّفسي لا شأن له إلّا مع الواقعة النّفسية. من هنا يكون معيارها للحقيقة ليس قابليتها للملاحظة، بل لَمَّا يظهر تناغم ومقاومة يمكن مقارنتهما بنظيرتها في الواقعة المادّية.

احتمالية الظّواهر الـمُرضية لهذا المعيار هي كبيرة، فالهوامات النّاتجة من المشاهد الصّبيانية كـ «ملاحظة العلاقات الجنسية ما بين الوالدين، الإغراء وقبل كلّ شيء الإخصاء» تكوّن الحالة البراغماتية، حيث رغم قاعدتها الهشّة في تاريخ الفرد الفاعل، فإنها تمثّل تنظيماً فائقاً، ويتم تسجيلها في سيناريوهات نموذجية ومحدودة العدد.

مفهوم الواقعة النّفسية ليست مغيبة من قبل الهوام في معنى هذه السّيناريوهات العتيقة. فالمتخيّل في المفهوم العام يغطّي كلّ أنواع الوساطة المعنية في بسط الرّغبة بالموازاة مع المشهد الصّبياني، حيث نستطيع مثلاً أن نُثبِّتَ ميدان الموضوعات المهملة كاملة والتي تواصل ظهورها كهوامات.

---

(٢١) الهوامات، يصطلح عليها أيضاً اسم الفانتازمات (Fantasmes).

ويـدرج فرويـد هـذه العلاقـة مـع مشـكلة تكـوّن الأعـراض، والمواضيـع المهملـة مـن قبـل الليبيـدو تمنـح الرّابـط أو الحلقـة المفقـودة بيـن الليبيـدو ونقـاط التّثبيـت فـي الأعـراض.

مـن مفهـوم الموضـوع المتخلّـى عنـه، يكـون التّحـوّل سهـلاً بالنّسـبة إلـى المواضيـع المسـتبدلة. ينطلـق كتـاب ثلاثـة مباحـث فـي نظريـة الجنـس مـن تحوليـة الموضـوع، فـي ضدّيـة مـع ثبـات هـدف الليبيـدو، ويشـتقّ مـن هـذا الفـارق الطّابـع المسـتبدل لمواضيـع الحـب.

حـول الغرائـز وتقلّباتهـا، يلجـأ فرويـد بطريقـة نسـقية إلـى بنـاء هـذه القاعـدة أو الأسـاس للتمظهـرات النّموذجيـة المنتجـة مـن قبـل تراتبيـة الإنابـات: عبـر عمليـة مُعاكسـة وعبـر القلـب... إلـخ، إذ يمكـن للـذّات أن تأخـذ مـكان الموضـوع مثلمـا هـو الأمـر فـي الحالـة النّرجسـية.

الإنابـة بدورهـا، تمثّـل مفتاحـاً لسلسـلة أخـرى مـن الظّواهـر المركزيـة للتّجربـة التّحليليـة. فـي عهـد تأويـل الأحـلام أدرك فرويـد قـدرة الحلـم المثيـرة للانتبـاه فـي التّحـول إلـى أسـطورة، إلـى فولكلـور، إلـى عـرض، إلـى هـوس وإلـى وهـم. بالفعـل، فالواقعـة بكاملهـا بتكويناتهـا النّفسـية تعنـي فـي الوحـدة الموضوعيـة التـي تفيـد كقاعـدة لعـب لهـذه الإنابـات، حقيقتهـا ودلالتهـا، ومعناهـا وقدرتهـا فـي إنابـة الواحـد بالآخـر. فـي هـذا المعنـى يحـوز مفهومـا الموضـوع الضّائـع والموضـوع البديـل - وهمـا مفهومـان رئيسـيان للتّجربـة التّحليليـة - باسـتحقاق مكانـة مفتاحيـة فـي النّقـاش الإبسـتيمولوجي، كونهمـا يمنعـان ببسـاطة إمـكان تنـاول «الحـدث» فـي التّحليـل النّفسـي مثلمـا نقـوم بذلـك فـي علـوم الملاحظـة.

لا أريـد أن أتجـاوز مبـدأ الحقيقـة النّفسـية مـن دون إضافـة حلقـة أخـرى نهائيـة إلـى سلسـلة الأمثلـة التـي قادتنـا مـن الهـوام إلـى الموضـوع المفقـود، ومـن ثـمّ إلـى الموضـوع البديـل. هـذه الحلقـة هـي مـن تضمـن لنـا أنّ السلسـلة بكاملهـا تظهـر وبشـكل كلّـي مـن التّجربـة التّحليليـة. هـذا المثـال هـو الحـداد (Deuil) بمـا هـو كذلـك؛ طبعـاً هـو حالـة مثيـرة للانتبـاه كـردّ فعـل إزاء فقـدان الموضـوع. هـو الحقيقـة التـي تفـرض عمـل العـزاء، لكنّهـا حقيقـة تحتـوي فقـدان الموضـوع، وعليـه فهـي موسـومة بحكـم الغيـاب.

وكنتيجـة، نقـول إنّ الحـداد يتقـوّى شـيئاً فشـيئاً عبـر تحقيـق كلّ الأوامـر الـمُملاة مـن قبـل الواقعـة، لكـن هـذا التّجسـيد يتقـوّى أيضـاً، وبشـكل محـدّد، فـي كبـت الموضـوع الضّائـع. وفـي هـذا الخصـوص صـرّح فرويـد قائـلاً إنّ: «وجـوده يسـتمرّ فـي الطّابـع النّفسـي».

إذا مـا أردت أن أخلـص إلـى نتيجـة مـن امتحـان هـذا المعيـار للواقعـة النّفسـية عبـر عمـل الحـداد، ليـس فقـط مـن أجـل تحديـد غـزارة الظّواهـر النّاتجـة مـن إهمـال الموضـوع، ولكـن مـن أجـل إظهـار إلـى أيّ مـدى تقتـرب ظاهـرة الحـداد مـن جوهـر التّحليـل النّفسـي ذاتـه، أقـول إن التّحليـل النّفسـي يبـدأ عبـر اعتبـار الهـوام نموذجـاً للواقعـة النّفسـية، لكنّهـا تسـتمرّ عبـر العمـل الـذي يمكـن أن يُفهـم كعمـل حِـداد، أي ككبـت للمواضيـع المفقـودة للرّغبـة الغريزيـة. بعيـداً مـن التركيـز علـى فصـل الهـوام عـن فوائـد الواقعـة، يسـتهدف العـلاج أيضـاً إعـادة تغطيتـه كهـوام مـن أجـل تحديـد موقعـه مـن دون خلطـه مـع الواقعـي فـي المسـتوى الخيالـي.

قبـل أن نطـرح مشكـلاً نظرياً، نؤكّـد أنّ هـذه الظّاهـرة هـي مـن صلـب عمـل التّحليـل النّفسـي ذاتـه. هي فـي هـذه الصّيـرورة ذلـك التّحـول المشـار إليـه أعـلاه، حيـث اكتشـف فرويـد أنّ تاريـخ الـذّات لا يتطابـق مـع التّحديـد الخطّـي الـذي يضـع الحاضـر تحـت سـلطة وتأثيـر الماضـي بصـورة واحـدة. الأمـر علـى عكـس ذلـك مـن حيـث إنّ اسـتعادة العوامـل الرّهابيـة عبـر عمـل التّحليـل توحـي إلـى أنّهـا قـد أُختبـرت وتـمّ التّحقّـق منهـا فـي السّـابق، ولا يمكـن أن تدمـج كلّيـة فـي سـياق دلالـي، هـي فقـط جريـان الأحـداث والحـالات الجديـدة التـي تسـتعجل إعـادة تنظيـم اسـترجاعي لهـذه الأحـداث السّـابقة. هكـذا فـي «الرجـل الذّئـب»، وهـو المشـهد الثّانـي، ذو الدّلالـة الجنسـية، الـذي يَعُدُّ الصّدمـة مانحـة الفعّاليـة للمشـهد الأوّل. بشـكل عـام، الكثيـر مـن الذّكريـات المكبوتـة لا تصبـح رهابيـة إلّا بعـد الصّدمـة، وهـذا يتعلّـق بأكثـر مـن مهلـة بسـيطة أو بعمـل مؤجّـل. يظهـر ههنـا أنّنـا بعيـدون جـداً مـن مفهـوم الذّاكـرة التـي تكتفـي بإعـادة إنتـاج أحـداث واقعيـة فـي شـكل إدراك للماضـي؛ وهـذا الأمـر يتعلّـق بعمـل لا يتوقّـف عـن إعـادة تشـكيل تركيبـات سـابقة فـي أشـكال معقّـدة شـيئاً فشـيئاً. إنّـه عمـل الذّاكـرة هـذا المتضمّـن فـي الأشـياء عبـر مفهـوم السّـرد أو البنيـة السّـردية للوجـود.

للمـرّة الرّابعـة إذاً، يظهـر لنـا أنّ التّغيـر المتلاحـق للتّجربـة التّحليليـة يكشـف عـن مسـار ملائـم للّـذي يعتبـره التّحليـل النّفسـي كــ «حـدث».

٢ - إجراء البحث، منهـج المعالجة والحدود النّظرية

سـوء الفهـم الثّانـي، الـذي تناقـض بخصوصـه النّفسـانيون والإبسـتيمولوجيون، يخـصّ طبيعـة العلاقـة الحسّاسـة المزمـع إقامتهـا بيـن النّظريـة ومـا يـراد بـه كحـدث فـي التّحليـل النّفسـي.

فـي منظـور التّحليـل العملياتـي، الحـدود النّظريـة لعلـم مـن علـوم الملاحظـة يجـب أن تُربَـط بالمقابـل للملاحظـة عبـر وسـائل قواعـد التّأويـل أو التّرجمـة التـي تضمـن التّحقّـق غيـر المباشـر لهـذه الحـدود. السّـؤال إذاً، يخـصّ معرفـة مـا إذا كانـت الإجـراءات العملياتيـة التـي تضمـن الانتقـال مـن مسـتوى الكيانـات النّظريـة إلـى مسـتوى الأحـداث لهـا البنيـة نفسـها والدّلالـة نفسـها فـي التّحليـل النّفسـي مثلمـا هـو الأمـر فـي علـوم الملاحظـة.

مـن أجـل الإجابـة عـن هـذا السّـؤال، أودّ أن أعـود إلـى أحـد تصريحـات فرويـد التـي تتنـاول بالتّحديـد المكانـة الإبسـتيمولوجية للنّظريـة فـي التّحليـل النّفسـي. نقـرأ فـي التّحليـل النّفسـي ونظريـة الليبيـدو أنّ التّحليـل النّفسـي هـو الاسـم الـذي نطلقـه علـى:

١ - إجراء البحث عن الصّيرورات النفسـية.

٢ - نظرية (مؤسّسـة على هذا البحث) من أجـل معالجة الفوضى العُصابية.

٣ - مجموعـة مـن المفاهيـم السّـيكولوجية التـي تطـوّرت حسـب مسـارها، وأخـذت تدريجـاً قـوام تخصّـص علمـي جديـد.

هذه القرابة بين المعالجة وعمل العزاء تُلِحُ على أنه إذا كان التأكيد اللاحق ضرورياً، فإن التجربة التحليلية ذاتها تملي علينا إضافة مرجعية الهوام إلى المعيارين السابقين. بالفعل ما تم قوله (المعيار الأول) وما هو مطلوب من الآخر (المعيار الثاني) يحمل علامة التكوينات التخيُّلية الخاصة التي يجمعها فرويد تحت عنوان عام وشامل للهوامي، يتبع ذلك القول، بأن ما هو ملائم للمحلل ليس الأحداث أو ردود الأفعال القابلة للملاحظة لمتغيرات المحيط، بل دلالة الأحداث نفسها التي يتناولها النفساني بحكم أنه مُلَاحِظٌ وذات دارسة.

أغامر هنا لأقول باختصار، بأن ما هو موافِقٌ نفسياً، هو ما تقوم به الذات بهواماتها (في المعنى الأوسع الذي أنا بصدد قوله).

المعيار الرّابع: الحالة التّحليلية تعود إلى تجربة الذات (Sujet)، القادرة على الولوج في التاريخ أو في نصّ سردي، في هذا المعنى «تاريخ حالة»، بما هي تاريخ؛ هي المكوِّن للنّصوص الأوّلية للتّحليل النّفسي. هذا الطّابع السّردي للتّجربة التّحليلية - النفسية حسب علمي - لم يتحدّث عنه فرويد بشكل مباشر. لكن، إذا عدنا ضمنياً إلى هذه الاعتبارات حول الذّاكرة، فسنتذكّر الإعلان الشّهير لدراسات الهستيريا، مثل: «المرضى الهستيريون يعانون التّذكر المبهم». بالفعل، إن الكثير من الذّكريات لا تظهر ولا تبرز سوى كذكريات شاشة، كهوامات، بدلاً من تظهر كذكريات واقعية. من حينها بحث فرويد عن الأصل الواقعي للمعاناة العصابية، لكن هذه الهوامات بدورها يتمّ اعتبارها دوماً في علاقة مع النّسيان وإعادة التّذكر.

بمقتضى هذه العلاقة بالمقاومة والتّواصل بين المقاومة والتّكرار، يتولّد استفهام حول امكان أن يأخذ الاستذكار مكان التّكرار، من حيث إنّ الصّراع ضدّ المقاومة - ما يسمّيه فرويد إعادة تشكيل - ليس له أيّ هدف غير إعادة فتح طريق الذّاكرة.

لكن ما معنى التّذكر؟

هو ليس فقط استدعاء لبعض الأحداث المنعزلة، بل أن يصبح قادراً على تشكيل مشاهد دلالية، واتّصالات منظّمة. باختصار، هو أن يكون قادراً على تكوين وجوده الخاصّ في شكل تاريخ، بهذه الطّريقة يمكن لذكرى منعزلة أن لا تكون سوى شذرات لهذا السّرد. هي إذاً البنية القصصية لهذه الحكايات المعاشة التي تجعل من الحياة «تاريخ حالة».

إنّ مثل هذا التّنظيم الذي يفرضه المحلِّل لحلقات حياته الخاصّة في شكل تاريخ مكوّن لنوع من العمل، مثلما يستلزمه لفظ تشكيل وإعداد مؤكَّد بواسطة دور ظاهرة أساسية للمتخيّل، مثل ظاهرة ما بعد الضّربة، الذي استخلصه لاكان على نحوٍ جيّد، هو شأن تلك «العبارات، والانطباعات وآثار الذّاكرة التي إن ذابت فيما بعد في تجربة جديدة للمرور إلى حقل تطوّر جديد، استطاعت أن تحمل ليس دلالة جديدة، بل فعّالية جديدة أيضاً».

هـذه العلاقـة الثّلاثيـة بيـن إجـراء البحـث، ومنهـج المعالجـة، والنّظريـة، تحتـلّ مـكان العلاقـة بيـن النّظريـة والأحـداث فـي علـوم الملاحظـة، ليـس فقـط لأنّ التّحليـل النّفسـي يتنـاول أحداثـاً مـن طبيعـة خاصّـة، بـل لأنّ الـذي يأخـذ مـكان الإجـراءات العملياتيـة للأثـر (œuvre) فـي علـوم الطّبيعـة هـو نمـوذج وحيـد للعلاقـة بيـن إجـراء البحـث ومنهـج المعالجـة. هـذه العلاقـة هـي مـن تـؤدي دور الوسـيط بيـن النّظريـة والأحـداث، فـي حيـن - وقبـل قـول أيّ شـيء حـول دور الحـدّ الثّالـث - أن النّظريـة أو العلاقـة بيـن إجـراء البحـث ومنهـج المعالجـة ليسـت بذاتهـا سـهلة الفهـم. إذا اسـتطاعت هـذه العلاقـة أن تظهـر وكأنّهـا غيـر إشـكالية بالنّسـبة إلـى التّطبيـق الـذي لا يكتـرث إلّا قليـلاً بالتّأمـل النّظـري. فهـي تكشـف عـن صعوبـات مُعتبـرة وجمّـة بالنّسـبة إلـى التّفكيـر الإبسـتيمولوجي. وبشـكل معتبـر نسـتطيع أن نقـول إنّ إجـراء البحـث يمتـدّ ليمنـح الأفضليـة لعلاقـات «الدّلالـة» بيـن الإنتاجـات الذّهنيـة، غيـر أنّ منهـج التّحليـل يمتـدّ ليعطـي الأولويـة لعلاقـات «القـوّة» بيـن الأنسـاق، ومهمّـة النّظريـة تتمثّـل بالتّحديـد فـي دمـج هذيـن الطّابعيـن للواقعـة النّفسـية.

إجـراء البحـث هـو بالفعـل ذلـك التّجانـس أو الصّلـة العميقـة بتخصّصـات الـتّأويل النّصي. نقـرأ مثـلاً فـي تأويـل الأحـلام - حيـث العنـوان إيحائـي جـداً - قـول فرويـد التالـي: «إنّ الهـدف الـذي أقتـرح إظهـاره هـو أنّ الأحـلام قابلـة للتّأويـل... «تأويـل» حلـم يعنـي أن ننسـب إليـه «دلالـة»، أي أن نعوّضـه بشـيء مـا يُدمـج فـي سلسـلة أفعالنـا الذّهنيـة، كحلقـة تمتلـك صدقـاً وأهميـة تـوازي الباقـي».

إزاء هـذا، فالتّأويـل غالبـاً مـا كان يقـارن بترجمـة لغـة إلـى لغـة أخـرى، أو بحـلّ لغـز رمـزي (Rebus). وفرويـد لـم يشـكّك تمامـاً ولـم يسـتطع أن يَرْتَـاب فـي امتنـاع اللاوعـي عـن الوجـود، إذ يسـهم أيضـاً فـي البنـى النّفسـية مثلـه مثـل الوعـي.

هـذه البنيـة المشـتركة هـي مـن تسـمح بــ «اسـتكمال» الأفعـال اللّاواعيـة فـي نـصّ الأفعـال الواعيـة. هـذا الخـطّ الملائـم لنظريـة البحـث يتوافـق جـدّاً مـع المعاييـر التـي اعترفنـا بهـا «للأحـداث» فـي التّحليـل النّفسـي، وخصوصـاً مـع معاييـر القابليـة للقـول أو الإفصـاح والإنابـة (المعيـاران ١ و٣).

إذا كان إجـراء البحـث قابـلاً للتّطبيـق فـي آن واحـد علـى الأعـراض العُصابيـة وعلـى الأحـلام، فذلـك لأنّ «تكويـن الحلـم والعـرض متجانسـان وقابـلان للإنابـة». هـذه النّقطـة عرفـت منـذ زمـن دراسـات حـول الهسـتيريا، حيـث يتنـاول فيهـا «الاتّصـال المبدئـي» أو العلاقـة بيـن العلّـة المحـدّدة والعـرض الهسـتيري «كرابـط رمـزي» وأصـل صيـرورة الحلـم. هـذه القرابـة الضّيقـة بيـن العديـد مـن التّكوينـات المتوافقـة هـي مـن تسـمحُ لنـا بالحديـث عـن النّفسـي (Psyché) كحديثنـا عـن نـص لفـكّ شـفراته.

هـذا المفهـوم الـذي يشـمل النّـص بسـعة، يمـسّ الوحـدة العميقـة، ليـس فقـط بيـن التّكوينيـن المأخوذيـن معـاً (الحلـم والعـرض)، بـل أيضـاً مـع حلـم اليقظـة (Diurne)، والأسـطورة والحكاية والأمثال ولعـب الكلمـات وكلمـات الـرّوح. الامتـداد التّدريجـي لطريقـة البحـث هـذه مصونـة بواسـطة تلـك القرابـة الخاصّـة التـي تظهـر بيـن مجمـوع الهوامـات المختـارة أعـلاه كمشـهد طفولـي (التـي اعتبـرت فـي «تأويـل

الأحلام» من بين الأحلام النّموذجية: كحلم العُري، وحلم موت شخص عزيز علينا... إلخ) من جهة، والبنى الأسطورية الأكثر تنظيماً ودواماً من جهة أخرى.

تحت الإجراء البحثي نفسه، تسقط بطريقة مثيرة تلك البنية «النّصية» المشتركة لعقدة أوديب المكتشفة من قبل فرويد في تحليله الذّاتي، المنسوبة إلى تراجيديا أوديب الإغريقية التي عرفناها عبر الأدب. هكذا إذاً يتأكّد وجود علاقة اتّصال بين امتداد الإجراء البحثي وما يمكن أن نسمّيه فضاء الهوام بوجه عام، حيث يأتي ليأخذ مكان المنتجات النّفسية، وهي متعدّدة مثل الحلم المستيقظ، ألعاب الأطفال والرّوايات ذات الطّابع النّفسي وباقي الإبداعات الشّعرية، وتلك الصّراعات النّفسية المسجّلة على حجر المهد (La Pierre de Moïse) لميشال أنج (Michel Ange) التي تسمح بتأويلها بموجب الطّبيعة الوجهية والقابلة للاستبدال لكلّ أنساق العلامات التي تعود إلى نفس الإجراء البحثي.

لكن، إذا ما أردنا أن نكفّ عن متابعة ما تلزمنا به مفاهيم نص التّأويل، فسنصل إلى مفهوم للتّحليل النّفسي خاطئ كلياً.

يمكن للتّحليل النفسي أن يوضع ببساطة تحت رعاية العلوم التّاريخية - التّأويلية، مثلما هو حال الفيلولوجيا والتّفسير. نترك إذاً، أو نهمل تلك الخطوط أو العلامات الخصوصية للتّأويل التي لا يتمّ استيعابها إلّا بربط منهجية البحث بمنهجية التّحليل.

لماذا إذاً يصعب فكّ شفرات دلالة العَرَض وتلك التي تخصّ الحلم؛ اللهم إلّا إذا كان بين الدّلالة الظّاهرة والدّلالة الكامنة ميكانيزمات متداخلة من التّفاوت. هذه الميكانيزمات نفسها التي يدرجها فرويد ضمن «عمل الحلم» في تأويل الأحلام؟ (الأشكال المتنوّعة لهذا العمل معروفة جدّاً: تكثيف تحويل... إلخ؛ نحن لا نشتغل هنا بنظرية الأحلام بل بالعلاقة بين التّأويل ونظرية المعالجة).

هذا «التّفاوت» هو في الحقيقة ظاهرة غريبة، وفرويد يستعين بكلّ أنواع الاستعارات شبه الفيزيائية، من أجل ردّ الاعتبار لهذا التّشويه الذي يقول عنه بأنّه: «غير قابل للتّفكير، لا يُحسب ولا يُحكم عليه بأيّ طريقة مهما كانت».

قد أشرنا سابقاً إلى التّكثيف والتّحويل، التي هي استعارات شبه فيزيائية لعمل الحلم، لكن الاستعارة المركزية للكبت هي من تنظّم كامل الاستعارات، إلى حدّ أصبحت فيه مفهوماً نظرياً تمّ نسيان أصله الاستعاري (مثلما هو حال مفهوم التّفاوت، الذي يعني حرفياً تحويلاً عنيفاً أكثر من كونه تشويهاً)، وشبه استعارة الكبت تنتمي إلى الحلقة نفسها.

استعارة أخرى شبه فيزيائية توازي الأولى في الأهمّية، هي الاستثمار، التي لا يخفي فرويد نِسبتها إلى أحد الرّأسماليين، الذي استثمر أرصدته المالية ووضعها في يد أحد المقاولين. «مقاول الأحلام» هنا هو فكر نهاري، و«الرّأسمالي الذي يمنح أرصدته السّيكولوجية اللازمة من أجل دفع الحلم للظّهور هو دوماً وبشكل مطلق رغبة آتية من اللاوعي مهما كانت صفة الفكر النّهاري».

لعب الاستعارة هذا يصبح معقّداً إلى حدّ بعيد ما دام فرويد قد باشر نسج استعارات نصّية (من بينها ترجمة وإنابة وتحديد.. إلخ)، إضافة الى استعارات طاقوية (مثل تكثيف، تحويل، كبت أو جسّ) واستعارات هجينة (مثل التّنكر، والرّقابة... إلخ).

لماذا يدخل فرويد في لجّة هذا التّعقيد مستعملاً مفاهيم تبقى نصف استعارية، أو بالأحرى استعارات مائعة متقلّبة، في شكل قطب للمفهوم الميكانيكي للتّوفيق الذي يفهم كنتيجة لقوى متعدّدة في حالة تأثير متبادل؟

أشير هنا إلى أنّ الاتّصال بين إجراء البحث ومنهج المعالجة الذي يرغم النّظرية على اتّباع هذه الكيفية، وعلى استعمال المفاهيم النّصف استعارية، هو إجراء فاقد للتّناغم والتّناسق.

فلنتريّث قليلاً ولنتأمّل منهجية «المعالجة» التي ميّزناها أعلاه عن منهج البحث. المعالجة تعني «التّحكم» والمفهوم. إذاً يجب أن يؤخذ في معنى يتجاوز بحزم المصطلح الطّبي لـ «العلاج»، من أجل تعيين مجموع الإجراءات التّحليلية في حدودٍ يكون فيه التّحليل ذاته نوعاً من الإجراء؛ هذا العمل هو في الوقت نفسه مناقض لما تمّ وصفه كعمل حلم ملازم لما أشرنا إليه أعلاه كفعل حداد.

حول مسألة معرفة ما يجعل من التّحليل عملاً، يعطينا فرويد إجابة ثابتة: التّحليل النّفسي هو أساساً صراع ضدّ المقاومات. ومصطلح المقاومات هذا، هو من يقف حائلاً دون تحديد إجراءات البحث عبر عملية تأويل بسيطة وعبر فهم ذهني خالص لدلالة الأعراض. التّأويل الذي يفهم كترجمة أو كفكّ لشفرات، وباختصار استبدال دلالة عقلية بدلالة عبثية، ليس سوى جزء ذهني للإجراء التّحليلي.

لكن ما الذي يعنيه لنا هذا البحث الإبستيمولوجي؟

ما يتبع بشكل أساسي هو: أنّ الزّوج المكوّن من «إجراء البحث ومنهجية المعالجة» يحتلّ المكانة نفسها التي يحتلّها الإجراء العملياتي، الذي يربط في علوم الملاحظة مستوى الكيانات النّظرية بالبيانات أو المعطيات القابلة للملاحظة.

هذا الزّوج يشكّل الوساطة، وبخاصّة بين النّظرية والأحداث في التّحليل النّفسي. وهذه الوساطة تشتغل بالطّريقة الآتية: نربط التّأويل والتّحكم في المقاومات، الممارسة التّحليلية تستدعي نظرية، حيث النّفسي يتمثّل في الوقت نفسه كنص للتّأويل وكقوى للتّحكم. بعبارات أخرى، هو الطّابع المركّب للتّطبيق الفعّال الذي يجبر النّظرية على إظهار التّناقض الظّاهر بين استعارة النّص المعدّ للتّأويل وتلك التي تخصّ القوى المعدّة للتّحكم؛ باختصار، التّطبيق يجبرنا على التّفكير في الدّلالة والقوّة معاً في نظرية منظّمة؛ هو تنسيق تطبيقي للتّأويل والتّحكم في المقاومات، حيث تتلقّى النّظرية أمر تشكيل نموذج قادر على ربط الأحداث التي تعتبرها حاسمة في التّجربة التّحليلية. بهذه الطّريقة تكون العلاقات بين إجراء البحث ومنهجية المعالجة الوسيط اللّازم بين النّظرية و«الأفعال».

هـل يمتلـك التّحليـل النّفسـي نظريـة تلبّـي حاجاتـه؟ بتعبيـر آخـر مـن يمتلـك بصـورة جيّـدة معاييـر «الحـدث» حيـث الالتحـام بيـن النّظريـة والـزّوج المكـوّن عبـر إجـراء البحـث، ونظريـة المعالجـة (فـي حـدود أيـن يحتـلّ تحليـل هـذا الـزّوج موقـع الوسـاطة بيـن النّظريـة والتّجريـب)؟

فـي ضـوء هـذه الأسـئلة، يظهـر لـي أنّ الإنجـاز النّظـري لفرويـد - وبالخصـوص «ميتاسـيكولوجيته» - يجـب أن يمتحـن اليـوم. إذا كانـت ميتاسـيكولوجيا فرويـد قـد تـم قُبولهـا وتبنّيهـا مـن طـرف البعـض، وبالمقابـل تناولَهـا البعـض الآخـر بإسـاءة ورفـض، فذلـك لأنّنـا تلقيّنـا تكوينـاً مسـتقلاً وغيـر متجانـس. كثيـرة هـي الكتـب الإبسـتيمولوجية التـي امتحنـت النّصـوص النّظريـة الكبـرى منـذ «مقدّمـة» ١٨٩٥، والفصـل السّـابع لــ تأويـل الأحـلام إلـى غايـة الأنـا والهـو خـارج المعنـى الشّـامل للتّجربـة والتّطبيـق، بهـذه الطّريقـة المعزولـة جسـد المذهـب لا يـؤدّي إلّا إلـى تقييمـات مبتـورة وسـابقة لأوانهـا.

النّظريـة إذاً يجـب أن تكـون نسـبية، موضوعـة مـن جديـد فـي شـبكة معقّـدة مـن العلاقـات التـي تشـملها. مـن هنـا، نسـتطيع القـول إنّ وسـائل الحجّـة فـي التّحليـل النّفسـي تسـكن كلّهـا فـي تمفصـل الشّـبكة المكوّنـة مـن قبـل النّظريـة وإجـراءات التّأويـل والمعالجـة العلاجيـة والبنيـة السّـردية للتّجربـة التّحليليـة.

لا أنكـر هنـا أنّ هـذا الزعـم يـؤدّي إلـى الاعتـراض الأكثـر دهشـة مـن بيـن الاعتراضـات التـي وُجّهـت إلـى التّحليـل النّفسـي، بحكـم أنّ منطوقاتـه غيـر قابلـة التّفنيـد، ولكنّهـا أيضـاً غيـر قابلـة التّحقـق. لـو صـحّ أنّ النّظريـة، والمنهـج، والمعالجـة وتأويـل حالـة خاصّـة، يتـمّ التّحقـق منهـا جملـة واحـدة وبإجـراء واحـد، ولـو كان التّحـري المتّبـع هنـا لا ينجـح إلّا فـي تشـكيل الوسـائل التـي تلائمـه، لـكان قـد وصـل إلـى تحقيـق هدفـه.

أدَعُ جانبـاً الشّـكل المضخّـم لهـذا الاعتـراض، حيـث قـد يقتـرح المُحلّـل علـى مريضـه تقبّـل التّأويـل الـذي يتحقّـق مـن النّظريـة. أعتبـر إجابـات فرويـد التـي أدلـى بهـا إزاء هـذا الاتّهـام مكسـباً. فلتُـدْرِج مـا يمكـن إدراجـه مـن المقاييـس المعتمـدة علـى مسـتوى القانـون المهنـي للتّقنيـة التّحليليـة ذاتهـا ضـدّ الشـك والاعتـراض. مـا أعتبـره مكسـباً هـو فقـط هـذه المقاييـس التـي تُعـرّف لنـا المحلّـل الجيّـد وتعطينـا الانطبـاع بوجـود محلّليـن جيّديـن.

مـن المهـمّ أن نأخـذ فرويـد بقولـه، وأن نحـارب بحـدة فـي اتّهـام التّأكيـد الذّاتـي، اللّهـم إلّا إذا كان التّصديـق (Validation) فـي التّحليـل النّفسـي محكـوم عليـه بالبقـاء دائريـاً، لأنّ كلّ شـيء متحقّـق منـه وفـي وقـت واحـد. آخذيـن فـي الحسـبان هـذا البرهـان، نقـول إنّـه مـن المهـمّ جـداً أن نسـلك بطريقـة نؤكّـد فيهـا أنّ مفهـوم الـدّور مألـوف فـي كلّ التّخصصـات التّاريخيـة - التّأويليـة، حيـث «حالـة» مـا ليسـت فقـط مثـالاً لوضعـه تحـت قانـون، بـل هـو مغامـرة فريـدة، تتمتّـع ببنيتهـا المأسـوية الخاصّـة التـي هـي فـي النّهايـة «تاريـخ حالـة». المشـكلة يقـول هايدغـر، حيـن إرجاعهـا إلـى الحالـة الهيرمينوطيقيـة، هـو ليـس فـي تفـادي الـدّور، بـل فـي الدّخـول علـى نحـوٍ صحيـح، أي بأخـذ الاحتياطـات اللّازمـة كـي لا يصبـح دوراً أو حلقـة

مغلقة وفارغة، ذلك أنّ الحلقة تكون فارغة إذا كان التّحقق في كلّ المجالات المتناولة هو نفسه شرط التّحقق في المجالات الأخرى.

حلقة التّحقق لن تصبح فارغة إذا جرى التّحقق بطريقة تراكمية عبر التّعاضد البيني للمعايير التي تؤخذ بشكل معزول، فهي لن تكون نهائية، لكن نقطة التّقارب (الالتقاء) تصبح معقولة ومقبولة وفي أحسن الحالات احتمالية أو حتّى مقنعة.

أقول إذاً إنّ التصديق القابل لتأكيد الادّعاء بالحقيقة الخالصة لمجال الأحداث التّحليلية النفسية هو صيرورة معقدة جداً تستند إلى الفعل المُصرف للمعايير الجزئية وغير المتجانسة، وإذا ما أخذناها كدليل (Guide) لمجموعة مكوّنة بواسطة النّظرية، وإجراءات التّحري والبحث وتقنية المعالجة وإعادة بناء تاريخ حالة، حينها نستطيع أن نقرّر ما يلي:

١ - التّفسير النّفساني الجيّد يجب أن يكون متناسقاً مع النّظرية التي يجب أن تتطابق مع النّسق التّحليلي النفسي الخاص بفرويد، أو مع النّسق الذي تطالب به مدرسة ما أو أخرى باسمه، بالتّحديد (أذكُر في كلّ مرّة أنّني حصرت اعتباراتي هذه على كتابات فرويد فقط).

المعيار الأوّل هذا ليس خصوصياً في التّحليل النّفسي، في كلّ حقل بحث يقيم التّفسير علاقة من هذا القبيل بين جهاز نظري للمفهوم ورزمة الأفعال النّاتجة من هذا الأسلوب النّظري. في هذا المعنى يكون كلّ شرح أو تفسير محدوداً بواسطة شبكته المفاهيمية الخاصّة به. وصحّته تمتدّ أبعد ممّا تطلبه تلك الصّلة بين النّظرية والأحداث.

من أجل السّبب نفسه، فكلّ نظرية يمكن أن تكون محلّ مساءلة، ونظرية جديدة تصبح محلّ طلب، مثلما أظهر ذلك توماس كوهن (Thomas Kuhn)، إذ حالما يُعرف أنّ الأفعال الجديدة لا تستطيع أن «تُحجَبَ» بواسطة النّموذج السّائد. شيء ما مشابه - ربما - أخذ اليوم يظهر في التّحليل النّفسي، مثلما تشهد عليه الأعمال النّظرية لـ: لاكان، ووينيكوت (Winnicot)، وبالينت (Balint)، وكوهوت (Kohut)، وبيون (Bion)، وغرين (Green)، مفاده أنّ النّموذج النّظري لتوزيع الطّاقة يظهر شيئاً فشيئاً وكأنّه غير مناسب، لكن لا نموذج بديل يظهر وكأنّه قوي كفاية من أجل «تغطية» كلّ الأحداث الخاضعة للتّحليل النّفسي ومن أجل الوقوف على طبيعته المفارقتية.

٢ - التّفسير التّحليلي الجيّد يجب أن يتوافق مع القواعد القابلة للتّعميم المؤسّسة التي حدّدتها إجراءات البحث في ضوء فكّ شفرات نص اللاوعي.

هذا المعيار الثّاني مستقلّ بشكل نسبي عن السّابق، من حيث إنّه يستند إلى التّناسق الدّاخلي للنّصوص الجديدة المستبدلة عن طريق ترجمة نص غير قابل لقراءة الأعراض والأحلام.

إزاء هذا، نموذج السّقوط (Rebus) الموافق بشكل كامل، يُظهرُ أنّ طابع المعقولية للنّص المستبدل يكمن في قدرته على استيعاب عناصر عديدة منعزلة قدر الإمكان، من بين تلك التي يزوّدنا بها إجراء التّحليل وبالخصوص تلك العناصر النّاتجة من تقنية التّداعيات الحرة.

نتيجة لازمة من نتائج المعيار الثّاني تستحقّ اهتماماً، تتعلّق بامتداد إجراءات التّأويل فيما وراء أرض مولد التّحليل النّفسي، مثل الأعراض والأحلام، والخطوط والمعالم المماثلة الطّويلة التي تربط الأساطير، وكلمات الرّوح ... إلخ، للماثل الأوّل للسّلسة والحلم.

نوع جديد من التّناغم يظهر هنا، لا يخصّ المعقولية الدّاخلية للنّص المترجم فقط، بل مماثلة البُنية أيضاً التي تظهر بين أعضاء سلسلة المنتجات النّفسية، ومن حينها يستطيع المعيار الثّاني للتحقّق من الصّدق أن يتشكّل بطريقتين متكاملتين، كمعيار للتّماسك الما بين نصّي.

التّكوين الثاني أصبح هو الأهمّ، من جهة أنّ شمولية قواعد فكّ الشّفرات تعتمد على صلابة الاستنتاج المماثل الذي يقود الأعراض والأحلام إلى تعبيرات ثقافية أخرى. وفي الوقت نفسه يذكّرنا الطّابع المماثل الخالص لهذا الاستنتاج بالقيمة الإشكالية لوسيلة الحجّة هذه. لكن، حتى التّحديد الذي ينتج من البنية المماثلة لمعيار التّصديق نجدهُ يجري وفق علّة بنيوية متمايزة ومختلفة عن تلك التي تفرض حدّاً للمعيار الأوّل.

٣ - التّفسير الجيّد في التّحليل النفسي يجب أن يكون مُرْضياً بالتّعبير الاقتصادي، أن يكون قادراً على الاندماج في عمل المحلّل، وأن يُصبح بذلك عنصراً علاجياً للتّحسين.

هذا المعيار الثالث هو أيضاً مستقلّ نسبياً عن الأوّل، إذ يتضمّن شيئاً مما يحصل للمُحلل تحت شرط عمله «الخاص» (استبدال مصطلح المُحلّل بنظيره للمريض أو حتى الزّبون). بكلام آخر، نقول إنّه مستقلّ نسبياً عن المعيار الثّاني، بمقدار التّأويل الذي فُهم فقط أو أُدرك ذهنياً، والذي يبقى من دون فعّالية وربّما مضرّاً أيضاً، ولزمن طويل لم يظهر تشكّل جديد للطّاقة «التّحكم» في المقاومات. فالنّجاحات العلاجية الناتجة من هذا التّشكل الطّاقوي الجديد تُكّونُ بهذه الطّريقة معياراً مستقلّاً للتّصديق.

٤ - في النّهاية، التّفسير التّحليلي النفسي الجيّد يجب أن يمتلك القدرة على إظهار تاريخ خصوصي للحالة ورفعها إلى مستوى معين من المعقولية السّردية التي ننتظرها في الحالات العادية من نصّ ما.

هذا المعيار الرابع يجب ألّا يُفرط في تقديره، مثلما هو الأمر في المعقولية «السردية» الخاصّة في النّظرية التّحليلية النفسية. وفي كلّ مرّة الاستقلالية الذّاتية لهذا المعيار يجب عدم إهمالها أبداً، في حدود تضمن المعقولية السّردية لشيء ما أكثر من القبول الذي نستخدمه حينما نقرأ أي قصّة، حقيقية كانت أم خيالية.

بحسب عبارة غالي (Gallie W. B) في «الفلسفة والفهم التّاريخي»، القصّة «يجب أن تتبع إلى نهايتها»، أي يجب أن «تفسّر بذاتها»، وأن ندّس فيها تفسيراً لمّا تكون الصّيرورة السّردية متوقّفة، من «أجل المتابعة من جديد وإلى أبعد». هذا التّفسير مقبول لإمكان إدماجه في نماذج السّرد مثلما طُوّر ثقافياً، ومثلما تتقدّم إمكانيتنا الحالية لمتابعة قصص جديدة.

التّحليـل النّفسـي إزاء هـذا ليـس اسـتثناءً، فالقصـص التّحليليـة النفسـية شـبيهة بالسّـير الذاتيـة، حيـث تاريـخ الأدب يتمسّـك بالتّقليـد الطّويـل، الـذي يعـود إلـى الملاحـم الشّـفهية لليونانييـن والسّـلتيين والجرمانييـن. وهـذا التّقليـد السّـردي هـو مـن يمنـح اسـتقلالية نسـبية لمعاييـر المعقوليـة السّـردية، فـي تضـاد ليـس مـع تناسـق إجـراءات الـتّأويل فحسـب، بـل أيضـاً مع فعّاليـة التّغييـر المُنتج فـي تـوازن الطّاقـات اللّيبيديـة.

وكنتيجـة نقـول إنّـه لمـا كانـت معاييـر التّصديـق هـذه لا تُشـتقّ بعضهـا مـن بعـض، بـل تتقـوّى تعاضديـاً فتكّـون بذلـك جهـاز الحجّـة فـي التّحليـل النّفسـي. يمكـن أن نتّفـق علـى أنّ هـذا الجهـاز معقـدٌ جـداً، وإشـكالي بدرجـة عاليـة، إلـى حـد يصعـب التّحكـم فيـه. لكنّنـا نسـتطيع علـى الأقلّ تقبّـل أن هـذا الطّابـع التّراكمـي للحـدث التّحليلـي النفسـي لمعيـار التّصديـق يتوافـق وحـده، مـع معاييـر الحـدث التّحليلـي الـذي يحـدّد المقصـد للحقيقـة فـي التّحليـل النّفسـي، مـن جهـة، ومـع العلاقـات المركّبـة، مـن جهـة أخـرى، بيـن النّظريـة وإجـراءات البحـث ومنهـج العـلاج الـذي يُسـيّر وسـائل الحجّـة فـي التّحليـل النّفسـي.

* *

بعـد هـذه الترجمـة لنـص ريكـور، نـود أن نشـير إلـى أن هـذا المقـال الـذي تنـاول التحليـل النفسـي مـن وجهـة نظـر إبسـتيمولوجية هـو فـي الواقـع دليـل علـى تعامـل ريكـور مـع فرويـد تمامـاً مثـل تعاملـه مـع سـائر الفلاسـفة مـن دون تمييـز؛ فقـرأه مثلمـا يقـرأ أفلاطـون أو ديـكارت أو كانـط. كمـا أن هـذا الاهتمـام بالنصـوص الفرويديـة واعتبـاره التحليـل النفسـي «تفسـيراً مـن البدايـة إلـى النهايـة» دليـل علـى حضـور التأويـل فـي المشـروع الفرويـدي، وفـي رأي ريكـور فهـو جـد خصوصـي، مـن حيـث إنـه يشـارك فـي الحركـة الثقافية المعاصـرة بوصفـه عنصـراً فاعـلاً، وبوصفـه مذهبـاً لتأويـل الثقافـة، كمـا يؤكـد أن اسـتيعاب أفـكار التحليـل النفسـي تتحقـق مـن مواقـع فلسـفية.

المراجع

ديلاكـروا، هنـري. فيلسـوف المعنـى: بـول ريكـور. ترجمـة يحيـى هويـدي. بيـروت: دار الفارابـي، ٢٠١١. (سلسـلة أوراق فلسفية)

زيناتي، جورج. بول ريكور ينصت إلى العالم. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١. (سلسـلة أوراق فلسـفية)

عطية، أحمد عبد الحليم. الهيرمينوطيقا الظاهراتية. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١. (سلسـلة أوراق فلسـفية)

ليبيـن، فاليـري. فرويـد - التّحليـل النّفسـي والفلسـفة الغربيـة المعاصـرة، ترجمـة زيـاد المـلّا؛ مراجعـة تيسـير كـم نقـش. دمشق: دار الطليعة، ١٩٩٧.

ميمون، الربيع. المسـار الفلسـفي لبول ريكور. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١. (سلسلة أوراق فلسفية)

Delacroix, Christian, François Dosse et Patrick Garcia. Paul Ricœur et les sciences humaines. Paris: La Découverte, 2007.

Dosse, François. Paul Ricœur: Un Philosophe dans son siècle. Paris: Armand Colin, 2012.

Ricœur, Paul. La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 2002. (Col. «Pluriel»)

Ricœur, Paul. Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

خلاصة عامة

بعد تحليلنا بعض المواقف الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر العربي، والفكر الغربي المعاصر، يمكن أن نستخلص جملة من النتائج وهي كالتالي:

- بالرغم من الاختلاف البيِّن بين هذه المواقف الإبستيمولوجية، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الخلفيات الفلسفية المرتبطة بالفضاء الفكري العربي الإسلامي، أو الفضاء الفكري الغربي المعاصر، فإن هناك وحدة في العناية بالمسائل التي يمكن الاهتمام بها، تتمثل بالظواهر الإنسانية والاجتماعية المختلفة التي تشكل موضوع العلوم الإنسانية، هذه العلوم التي تعاني على المستوى الكوني بصورة عامة، وعلى المستوى العربي بصورة خاصة، نوعاً من التخلف مقارنة بالعلوم الأخرى، لعدة أسباب، منها على سبيل المثال لا الحصر، الاهتمام المتزايد بالعلوم والتكنولوجيا، لما لها من فوائد سريعة تعود على الإنسان والمجتمع، في حين أن العلوم الإنسانية لا تزال تعاني إشكاليات كثيرة، منها: تبعيتها للعلوم الطبيعية أم استقلاليتها موضوعاً ومنهجاً؟ تخلصها من التجاذبات الأيديولوجية... وفي المجتمع العربي خصوصاً، لا تزال العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تأخذ مكانها ضمن الدراسات العلمية التي ينتظر منها أن تكون من بين الأدوات التي يمكن توظيفها في فهم كل ما يتعلق بالمجتمع العربي، من مشكلات «التخلف، والعنف، والتطرف بمختلف أشكاله، والقلق الثقافي، والحريات، ومسألة الديمقراطية، والجرم بمختلف أنواعه، والتعامل مع التراث وكيفية توظيفه في بناء المجتمع... هذه المشكلات وغيرها تحتاج إلى تأسيس رؤية إبستيمولوجية تقوم على مبادئ مستلهمة من التاريخ العربي وخصوصياته في حدود التشارك مع ما وصلت إليه هذه العلوم بصورة عامة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية بصورة خاصة، من تقدم في النتائج والمناهج المختلفة في الفلسفة الغربية المعاصرة.

- إن تلك النظرة المزدوجة لإبستيمولوجية العلوم الإنسانية والاجتماعية، أي حالها كما هو ملاحظ في الواقع العربي، وحالها كما هو في المجتمع الغربي المعاصر، جعلنا نتصور خطاً بنائياً يبدأ من:

تاريخ علومنا العربية، وبالتحديد في المجال الذي اخترناه لموضوعنا وهو: إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر العربي، وفي الفكر الغربي المعاصر جعلنا نبدأ بنقطة مضيئة في تاريخنا العربي، تتمثل بعبد الرحمن بن خلدون الذي تعرض لنقد لاذع من طرف طه حسين؛ الذي وصف العمل الذي قام به ابن خلدون في مجال العلوم الاجتماعية بأنه يخلو من العلمية، وهو نقد له وقعه على الباحث العربي في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وقد يؤدي إلى التشكيك في ما قدمه العالم العربي والإسلامي من منتجات علمية، ساهمت في تكوين العقل العلمي الكوني من جهة، فضلاً عن أنه يبعدنا من الوقوف على ما قدمه ابن خلدون في مجال الدراسات الاجتماعية، التي يمكن أن تكون مقدمة تسهم في التأسيس لإبستيمولوجية العلوم الإنسانية في المجتمع العربي؛ فهو بنقده التاريخ، وواقعه الاجتماعي، والسياسي، مستخدماً أدوات النظر العقلي، والاستقراء العلمي، يعد بحق كما لاحظ المهتمون بفلسفة عبد الرحمن ابن خلدون، سواء من المفكرين العرب أو من فلاسفة الغرب أنه مؤسس علم التاريخ، وعلم الاجتماع، والاقتصاد[1]. وتلك العلوم في جلها لم يكن تأسيسها من دون نظر نقدي معرفي لوضعها، سواء في عصر ابن خلدون، أو في العصور السابقة عليه، وهذا ما يعني أن لابن خلدون رؤية إبستيمولوجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يمكن التغافل عنها، وعن تاريخها، قصد فهم مدى التصاقها بالواقع الاجتماعي العربي وبخصوصيته الثقافية التي تعد من اللبنات الأساسية في بناء علوم إنسانية واجتماعية خاصة بدراسة ما هو محلي اجتماعي عربي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نستلهم منها مبادئ النقد المعرفي لأسس هذه العلوم ونتائجها بهدف تطويرها، وجعلها ملائمة مع التطورات التي حصلت في الحقل الإبستيمولوجي المعاصر.

- يبدو أن الرؤية الفكرية العربية المعاصرة، وهي تحاول أن تجد مخرجاً لإشكالية التراث والمعاصرة، بحاجة إلى التمشي مع ما وصلت إليه العقلانية الغربية المعاصرة في هذا المجال، لذا فإن محاولة ممثليها تطبيق الإبستيمولوجيا المعاصرة على دراسة التراث، توجههم فكرة أساسية، وهي أن فهم التراث بعقلانية علمية لا يكون إلا بتطبيق ما توصلت إليه هذه العقلانية من نتائج متطورة في مجالات المعرفة، سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو على مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن بين هؤلاء الممثلين نجد الجابري وسالم يفوت. فعن الأول بيّنا كيف عمل في محاولته الإبستيمولوجية على تجديد الثقافة العربية الإسلامية وذلك بتصنيف النظام المعرفي

---

(1) توجد دراسات كثيرة تناولت بالتحليل علمية ابن خلدون في الدراسات الاجتماعية ويمكن أن ننظر منها على سبيل المثال لا الحصر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٥)؛ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)؛ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية في الفكر الخلدوني (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٨)؛ Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun: Sa philosophie sociale (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930); Yve Lacoste, Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde (Paris: La Découverte, 2009), et Nacissif Nassar, La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun (Paris: Presses universitaires de France, 1967)...

وغيرهم ممن وضعوا ابن خلدون في منزلة المؤسسين للعلوم الاجتماعية.

العربـي إلـى منظومـات ثـلاث: البيانـي، والعرفانـي، والبرهانـي؛ وذلـك وفـق مبـدأ العقـل العربـي كمنتـج لهـذه المنظومـات المعرفيـة، لـذا، فإننـا توصلنـا مـن خـلال ذلـك إلـى تأكيـد رأي يقـول: إن رؤيـة الجابـري كانـت إبسـتيمولوجية بعيـدة مـن الطـرح الأيديولجـي. وعلـى أسـاس ذلـك كان الفعـل المعرفـي للجابـري يتجلـى فـي نقديتـه للعقـل العربـي فـي بعـده النظـري والعملـي. والهـدف مـن ذلـك، معرفيـاً ومنهجيـاً، هـو إبـراز العوائـق الإبسـتيمولوجية التـي حالـت دون تقـدم العقـل العربـي. لهـذا فـإن محاولـة الجابـري تدخـل فـي إطـار المسـاهمات التـي تفيـد فـي التأسـيس لمفهـوم الإبسـتيمولوجيا فـي الدراسـات الإنسـانية والاجتماعيـة بصـورة عامـة، ودراسـة التـراث فـي أبعـاده المعرفيـة المتنوعـة نظريـاً وعمليـاً بصـورة خاصـة.

أمـا سـالم يفـوت، الـذي يـكاد يكـون - فـي حـدود علمنـا - مغمـوراً، غيـر معـروف فـي السـاحة العربيـة، وربمـا الاهتمـام بـه فـي هـذا المؤلـف يلقـي شـيئاً مـن الضـوء علـى نظرتـه الإبسـتيمولوجية التـي اسـتوحاها - أيضـاً - بوجـه خـاص مـن ألتوسـير القـارئ لــ «كارل ماركـس»، وعقلانيـة روبيـر بلانشـي التـي جعلتـه يتخلـص مـن التفكيـر الميتافيزيائـي، وبذلـك حـاول كغيـره مـن المفكريـن العـرب بمـا كوَّنـه مـن خبـرة معرفيـة أن يكـون لـه اسـماً بحضـوره الفلسـفي، وأعمالـه النقديـة، لذلـك، فـإن تجربتـه فـي البحـث فـي تاريـخ العلـوم والإبسـتيمولوجيا يمكـن أن يعتـد بهـا فـي معالجـة إشـكالات المعرفـة بصـورة عامـة، والدراسـات الإنسـانية والاجتماعيـة بصـورة خاصـة.

غيـر أنه بالرغـم مـن المجهـودات المعتبـرة لـكل مـن الجابـري وسـالم يفـوت فـي محـاولات تجديـد العقـل العربـي، وهـي مجهـودات تدخـل ضمـن المشـاريع العربيـة التنويريـة، فـإن الرهـان علـى محاولتهمـا، يبقـى متوقفـاً علـى مـدى أصالتهمـا، وبعدهمـا مـن العقلانيـة الغربيـة المعاصـرة المرتبطـة بجذورهـا التاريخيـة، وفضائهـا الاجتماعـي والثقافـي، لأن الدعـوة إلـى بنـاء رؤيـة إبسـتيمولوجية جديـدة خاصـة فـي المجـال الإنسـاني والاجتماعـي، تسـتدعي الوقـوف علـى المنتـوج المعرفـي للعقـل العربـي بنظـر نقـدي فاحـص مسـتقل عـن الارتمـاء الأعمـى فـي أحضـان المركزيـة الأوروبيـة المصابـة بعقـدة الاسـتعلاء. وعليـه فـإن العـودة إلـى الـذات والنظـر إليهـا مـن الداخـل، مـن دون انغـلاق، هـو أحـد الرهانـات الأساسـية لبنـاء منظومـة معرفيـة إنسـانية واجتماعيـة، تنهـل مـن التاريـخ العربـي الإنسـاني، ومـن إبسـتيمولوجية العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة التـي تكـون - فـي نظرنـا - هـي بدايـة الطريـق لبنائهـا، وبالتالـي تبقـى محـاولات كل مـن الجابـري وسـالم يفـوت مشـاريع معاصـرة، قابلـة لأن تؤخـذ كمشـكلات فـي الوعـي العربـي المعاصـر، يعمـل فيهـا النظـر النقـدي بهـدف ملاءمتهـا مـع الخـط التأصيلـي الـذي ينبـع مـن التاريـخ العربـي، ومـن الإضافـات الكونيـة الجديـدة، سـواء علـى المسـتوى المعرفـي أو علـى المسـتوى الميتودولوجـي.

فـي مقابـل ذلـك، عرضنـا - كمـا سـبق وأن بينـا - طرحـاً آخـر يتمثـل بالـرؤى الإبسـتيمولوجية فـي الفكـر الغربـي المعاصـر، ويتعلـق الأمـر برؤيـة كل مـن كارل بوبـر، وغادامیـر، وبـول ريكـور، وهـي بـلا شـك رؤى مرتبطـة أساسـاً بفضـاء فلسـفي غربـي معاصـر، متطـور فـي مجـالات البحـث الإبسـتيمولوجي فـي العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة، ومتجـاوزة للعلـوم الإنسـانية الكلاسـيكية التـي تـرد علـوم الإنسـان إلـى

العلوم الطبيعية من دون الأخذ بعين الاعتبار الفروق النوعية بينهما، باستثناء بعض التيارت التي ترفض ذلك[٢]، وترى أن العلوم الإنسانية من طبيعة خاصة، ولا تمت بصلة إلى العلوم الطبيعية من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج. غير أنه ظهرت، بفعل النقد، رؤى إبستيمولوجية جديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أبرز ممثليها كارل بوبر، وغادامير، وبول ريكور. رؤية الأول هي رؤية تنزع إلى تطبيق المنهج الفرضي الاستنباطي، وهو المنهج الذي رآه كارل بوبر قابلاً للتطبيق على العلوم الطبيعية والإنسانية، ومن ثم فهو من دعاة وحدة المنهج في المعرفة بمختلف فروعها، بما فيها الفلسفة، وقد تمكن من خلال منهجه هذا، من حل مشكلة الاستقراء التي أثارها هيوم، ورفض الفلسفة الوضعية الكلاسيكية، والوضعية المنطقية، كما أنه حل إشكالية التمييز بين العلم واللاعلم باستخدام معيار إمكان التكذيب، الذي رآه هو الأداة التي تمكن العلم بمختلف صوره من النمو.

- أما غادامير فقد راهن على تجاوز فكرة المنهج العلمي وتقويضه، وبذلك يكون قد تخطّى خطاب العلوم عن الحقيقة، إذ إنه أعلن في كتابه الحقيقة والمنهج أن الحقيقة في العلوم الإنسانية لا تعود إلى المنهج، وإنما إلى الخبرة المباشرة للعالم، والانفتاح عليه عبر الفهم. الفهم من حيث هو حوار بين الذات والموضوع، الأنا والآخر، وعليه فإن العلوم الإنسانية تتوخى التواصل والحوار، وهذه رؤية تبدو أنها تتعارض تماماً مع من يقول بوحدة المنهج في العلوم الطبيعية والإنسانية، ويتخذون من العلوم الطبيعية نموذجاً للعلوم الإنسانية، فضلاً عن أنها تتجاوز المنهج الذي يقوم على الفهم في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فمع غادامير، إذاً، تنتقل العلوم الإنسانية من سلطة الذات التي قامت عليها فلسفة الحداثة إلى سلطة الخطاب، والحوار، والتواصل الممأسس على اللغة التي تربطنا بالعالم.

- وإذا كان بوبر يؤكد وحدة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وغادامير نقلنا إلى مستوى الخطاب، والحوار المرتكز على اللغة، فإن تجربة بول ريكور الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية تنقلنا عبر نصه الذي ترجمناه إلى مستوى التحليل النفسي الذي هو أيضاً ميدان اللغة، اللصيق بتجربة طفولة الإنسان، وهي في منظور بول ريكور تجربة لسانية، استغلها فرويد لتأكيد العلاقة بين اللغة والرغبة؛ فالتجارب الإنسانية خاصة منها العاطفية تعود أساساً في منطوق فرويد إلى الزمن الموغل في الماضي، تكشف اللغة عنه بكل وضوح. وما لا شك فيه، أن هذا الجانب من التحليل النفسي، يشكل عنصراً هاماً لفهم وتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية. من هنا، تظهر مكانته في حقل البحث الإبستيمولوجي.

- أخيراً، فإن هذه الرؤى الإبستيمولوجية في الفكر العربي، والفكر الغربي المعاصر، المتباينة، كما ذكرنا سابقاً، لكنها تشترك - في تقديرنا - في مجال العناية بالدراسات الإنسانية والاجتماعية. ونحن نحلل هذه المواقف، كان يقودنا هدف واحد، يتمثل بأملنا أن تكون رؤية متنوعة تجمع

(٢) مثلاً: فلسفة الفهم «دلتاي» (Dilthey) وماكس فيبر (Max Weber)، والفينومينولوجيا (هوسرل (E. Husserl)).

بيـن رؤى عربيـة إسـلامية تبـدأ مـن ابـن خلـدون علـى اعتبـار أنـه يفصـل فـي تاريخنـا العربـي الإسـلامي بيـن مرحلتيـن: مرحلـة سـابقة عنـه، لـم تكـن الدراسـات الإنسـانية والاجتماعيـة فيهـا سـوى موضوعـات تابعـة للتأمـل الفلسـفي كغيرهـا مـن الموضوعـات الأخـرى، ومرحلـة ابـن خلـدون التـي بـدأ معهـا النظـر العلمـي فـي قضايـا التاريـخ، والاجتمـاع، والاقتصـاد ... وذلـك مـا أدى إلـى ظهـور علـوم اجتماعيـة لهـا مكانتهـا فـي تاريخ العلـوم العربيـة الإسـلامية، وإن كنـا قـد انتبهنـا لهـا متأخريـن، ولكـن ومـا يهمنـا هنـا، هـو أن بنـاء ابـن خلـدون لهـذه العلـوم كان مبنيـاً علـى نقـد فلسـفي للمنتـوج الفكـري السـابق عليـه والمعاصـر لـه، كمـا أنـه، نقـد واقعـه الاجتماعـي، وهـذا مـا سـمح لنـا بالقـول إنـه مـن هـذه الناحيـة صاحـب نظـرة إبسـتيمولوجية فـي العلـوم الاجتماعيـة، ونقـد طـه حسـين لـه، واتهامـه باللاعلميـة، هـو مجـرد تحامـل لا غيـر. وتحليلنـا لموقفـه، جـاء مـن بـاب التعـرف إلـى منظـور نقـدي داخلـي لفلسـفة ابـن خلـدون الاجتماعيـة، وهـو نقـد يتمشـى مـع بعـض المواقـف الاستشـراقية النافيـة لـكل مـا أنتجـه الفكـر العربـي فـي عصـر ازدهـاره، لـذا التنبيـه إلـى هـذا النقـد وغيـره يمكـن أن يكـون مفيـداً لـكل مـن يريـد أن يسـهم فـي التأصيـل لإبسـتمولجية العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة فـي الوطـن العربـي.

ولا ريـب فـي أن المسـافة بعيـدة بيـن عصـر ابـن خلـدون وعصـر الجابـري وسـالم يفـوت، وهـي مسـافة تاريخيـة محمولـة بنشـاط فلسـفي وعلمـي وأدبـي...، توجهـه إرادة النهـوض بالمجتمـع العربـي حضاريـاً، وهـذا لـن يتأتـى فـي تقديرنـا إلا إذا اختزلنـا هـذه المسـافة بالنظـر إليهـا كذاكـرة حاضـرة فـي وعينـا التاريخـي الشـامل، ملخصـة فـي كلمـة التـراث، الكلمـة التـي تضـم المنتـوج الحضـاري العربـي الإسـلامي. وإذا عرفنـا أن التـراث فـي مجملـه، هـو موضـوع مـن الموضوعـات الاجتماعيـة التـي تتطلـب دراسـة إبسـتيمولوجية، هدفهـا هـو الوقـوف علـى أهميتـه معرفيـاً فـي بنـاء عقلانيـة عربيـة متطـورة، منفتحـة علـى الحاضـر العالمـي المتطـور فـي كل الميادیـن، ومـن هـذه الزاويـة يكـون عمـل كل مـن الجابـري وسـالم يفـوت فـي تبيئـة الإبسـتيمولوجيا فـي المجتمـع العربـي أمـراً لـه أهميتـه فـي التأسـيس لإبسـتيمولوجية العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة، قصـد تطويـر أدوات البحـث، وتجديدهـا، للاسـتفادة مـن تطبيقاتهـا فـي فهـم قضايـا ومشـاكل مجتمعنـا العربـي.

غيـر أن الإطـلاع علـى مـا وصلـت إليـه الإبسـتيمولوجيا المعاصـرة، وبخاصـة فـي مجـال العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة، ضـرورة يفرضهـا واقـع المجتمـع العربـي، علـى اعتبـار أن البحـث فـي العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة مـا انفـك يتطـور، ويتوسـع فـي العالـم الغربـي المعاصـر، ولهـذا، فـإن فهـم إبسـتيمولوجية كارل بوبـر، وغاداميـر، وبـول ريكـور، فـي مجـال إبسـتيمولوجية العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة فـي تشـكيل رؤيـة إبسـتيمولوجية تسـاعد علـى فهـم واقعنـا الاجتماعـي وهـي إضافـة علميـة مشـروعة، شـريطة أن تكـون مأخـوذة بـروح نقديـة تراعـي الخلفيـات الحضاريـة لمجتمعنـا العربـي.

المشاركون

رشيدة عبة: أستاذة جامعية، كلية العلوم الإنسانية (قسم الفلسفة)، نشرت مقالات متعددة، منها: «التناقض المنطقي»، مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر)، العدد ٧؛ «معيار العلم بين كارل بوبر والوضعية المنطقيةّ»، مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر)، العدد ٨؛ «كارل بوبر في الدراسات العربية،» مجلة دراسات فلسفية؛ «منطق التقدم العلمي بين بوبر وباشلار» مجلة التربية والإيبيستيمولوجيا (مخبر التربية والإيبيستيمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية)، العدد ٥، و«النموذج الاستنباطي التحليلي والنموذج الفرضي الاستنباطي» (تحت النشر).

شاركت في عدة ملتقيات نذكر منها: الملتقى الوطني الأول حول «تعليمية الفلسفة بين الإثبات والنفي» الذي انعقد في المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية بوزريعة الجزائر ٢٠١٥ بمداخلة تحت عنوان «المنطق كآلية لفهم النص الفلسفي»، والملتقى الدولي الذي انعقد في شهر نيسان/أبريل ٢٠١٦ بجامعة الجزائر ٢ حول «التحدي الحضاري» بمداخلة عنوانها «مصطلح التحدي بين العلم والفلسفة».

سيد أحمد طيبي: أستاذ مساعد - أ -، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر ٢. عضو في فرقة البحث - cnepreu - حول تعليمية الفلسفة في الجزائر: واقع وآفاق (٢٠٠٧ - ٢٠١٠)، ثمّ رصد الرؤى النقدية في الفلسفة العربية المعاصرة (٢٠١١ - ٢٠١٤). التأويل في الفكر العربي المعاصر - نصر حامد أبو زيد نموذجاً (بدءاً من ٢٠١٥ إلى اليوم). وعضو في فرقة البحث «pnr» (٢٠١١ - ٢٠١٣)، بموضوع: المكوّنات الإيديولوجية لبرامج الفلسفة في طور التّعليم الجامعي. وللباحث مقالات منشورة في المجلات الوطنية منها: «فلسفة الإنسان عند أبي حيان التوحيدي»، مجلة دراسات فلسفية (قسم الفلسفة، جامعة الجزائر). وشارك في عدة ملتقيات وطنية.

عبد النور بورراش: أستاذ مساعد (أ) قسم الفلسفة جامعة الجزائر ٢؛ بصدد تحضير أطروحة دكتوراه حول «مفهوم الحقيقة في فلسفة نيتشه». شارك في عدد من الملتقيات الوطنية حول الفلسفة الغربية وحول الفكر العربي. عضو مؤسس للجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.

من منشوراته: نقد العدمية في فكر نيتشه (كتاب)؛ «التعدد والسكون: قراءة في فكر نيتشه» (مقالة)، و«العداء للسامية في فلسفة نيتشه» (مقالة).

غنيمة هارون: أستاذة مساعدة، قسم الفلسفة، جامعة غليزان - الجزائر. وهي عضو في اللجان البيداغوجية للقسم وعضو في فرقة بحث تشتغل حول الفكر العربي الإسلامي المعاصر. للباحثة مقالات منشورة في مجلات وطنية، إضافة إلى مشاركتها في الملتقيات.

نادية بويدغاغن: أستاذة مساعدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر ٢. باحثة عضوة في مشروع بحث تحت عنوان «تاريخ العلم ودوره في حل المشكلات الإيبيستيمولوجية»، معتمد من طرف الوزارة بتاريخ ٢٠١٥/١/١. شاركت بمداخلة تحت عنوان: «دور الترجمة والتأويل في فهم التراث في فلسفة هانز جورج غادامير» في الملتقى الوطني حول «النص الفلسفي وإشكالية الترجمة»، جامعة قاصدي مرباح بورقلة، بتاريخ ١١ - ١٢ شباط/فبراير ٢٠١٥.

وشاركت بمداخلة تحت عنوان «إسهام الفلسفة في تقدم العلوم الانسانية: خطوة لبناء مجتمع عربي مستقبلي» في الملتقى الدولي حول «مساهمة العلوم الانسانية والاجتماعية في تصور وبناء مجتمع عربي مستقبلي»، جامعة قسنطينة - ٢، عبد الحميد مهري، بتاريخ ١١ - ١٢ أيار/مايو ٢٠١٥.

وشاركت أيضاً بمداخلة تحت عنوان «دور المنطق في تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم الدينية والعلوم العقلية في فكر أبي حامد الغزالي» في الملتقى الدولي حول «التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى» في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، بتاريخ ٢٤-٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥.

وللباحثة مقالة تحت عنوان «موقف غادامير من مسألة وحدة العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية: من منطق منهج العلوم الإنسانية إلى منطق فلسفة العلوم الانسانية» منشورة في مجلة الدراسات لقسم الفلسفة في جامعة الجزائر ٢ (وعد بالنشر).

نعيمة بن صالح: أستاذة محاضرة، شاركت في فعاليات الملتقى الوطني الأول بجامعة الطاهر مولاي - سعيدة، حول الفلسفة والتربية المستقبلية، ٢ - ٣ حزيران/يونيو ٢٠١٥، بمداخلة عنوانها: «مناهج الفلسفة (برامج) بين الواقع والاستشراف». وشاركت في فعاليات الملتقى الوطني الثالث بجامعة سيدي بلعباس، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ١٣ - ١٤ كانون الأول/ديسمبر

٢٠١٥، حول التأويل ورهانات الترجمة، بمداخلة عنوانها: «الترجمة الفلسفية بين النقل والتأويل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن نموذجاً».

وللباحثة مقالات علمية منشورة في مجلّة دراسات فلسفية (قسم الفلسفة، جامعة الجزائر)، العدد ٨ (٢٠١٢) بعنوان: «الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي»، ومقال بعنوان: «دور الفلسفة في نشر الوعي الدّيني ومحاربة الخرافة والبدع» مجلّة الحكمة للدّراسات الفلسفية، العدد ٢٩ (أيار/ مايو ٢٠١٣).

ومقال آخر بعنوان: «العقل السّياسي العربي (تأزماً ومخرجاً)،» بمجلّة مشكلات الحضارة، الصّادرة عن مخبر مشكلات الحضارة والتّاريخ في الجزائر، العدد ٢ (٢٠١٤).

فهرس

- ب -

- ت -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- غ -

- ف -

هذا الكتاب

يواجه المجتمع العربي اليوم وضعاً أقلّ ما يمكن أن يقال فيه إنه مضطرب معرفياً مقارنة بالمجتمعات الغربية المتقدّمة، التي استفادت من التراث العلمي العربي بمختلف مجالاته، وباتت تقود العالم اليوم، بينما المجتمع العربي لا يزال يبحث عن ذاته في ظل توجّه عالمي تسيطر عليه قوّة العلم والتّكنولوجيا، ويخلو من أخلاقيات الاعتراف بحق الآخر في الوجود؛ الأمر الذي يدعو إلى حتمية إعادة النّظر في تعاملنا مع واقعنا ومشاكله الثقافية والاجتماعية والتاريخية، وفق مناهج علمية تساعدنا على فهم وتفسير مكوّنات حضارتنا، وأسباب تقدّمنا في حقبة ما من الزمن، مقابل تراجعنا وجمودنا العقلي في حقبة أخرى طالت ولمّا نخرج منها بعد.

يحاول هذا الكتاب رصد بعض الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية على المستويين العربي والغربي من خلال قسمين يتناول الأول منهما الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر العربي؛ ويتناول الثاني الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر. وهي رؤى تبدو مختلفة من حيث الأرضيات الفكرية والتّاريخية والواقع الاجتماعي الذي نشأت فيه، إلّا أنّها تشترك لا محالة في تناولها للفرد والمجتمع تناولاً معرفياً غايته الوقوف على العوامل التي تحكم وتوجّه الحياة الاجتماعية في أبعادها المختلفة.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-775-9
9 789953 827759